





<36616453670019

Philos. Texica. pag. 63.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE
ODER
VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

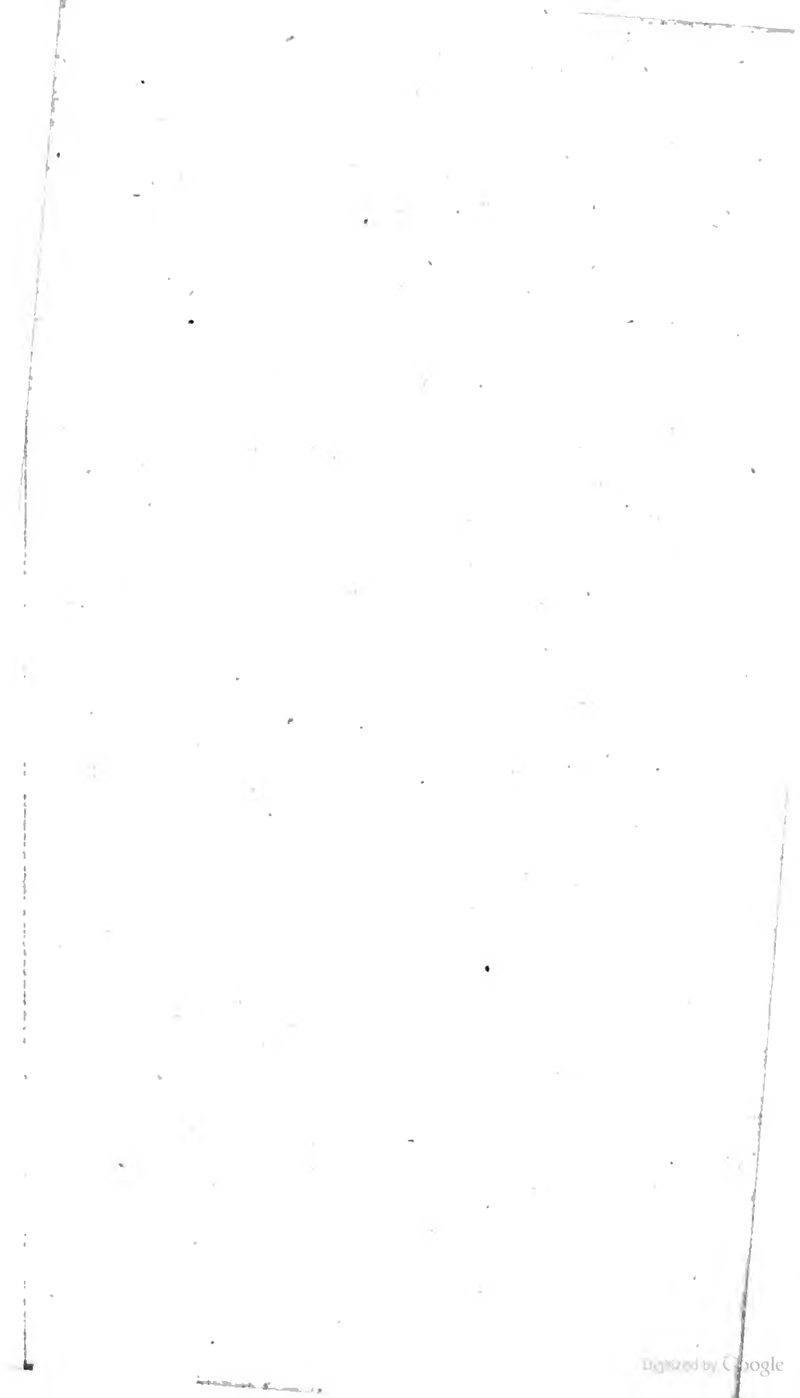
ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.



ENCYCLOPÄDISCHES WÖRTERBUCH DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

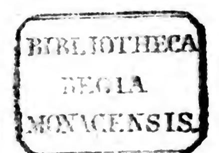
ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.



ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VORREDE.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, fasslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so musste er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

felben der Ueberblick noch mehr erfchwert, und die Auffaffung des Ganzen faft unmöglich geworden feyn. Demohngeachtet würde fich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erftenmal durchgelefen hat, öfters bei diefer und jener Stelle eine Erläuterung gewünfcht haben. *) Und diefem fo natürlichen Wunfche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinanderfetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetifcher Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritifche Philofophie mit Erfolg, d. h. fo, dafs er nicht nur die Lehren derfelben verftehe, fondern fich auch von den Wahrheiten derfelben überzeuge, ftudiren will, der mufs Kants fämmtliche critifche Schriften, fo wie fie in den Marginalien geordnet find, wenigftens zweimal lefen. Das erftemal mit Hülfe der Marginalien kurforifch. Er lefe nehmlich erft den Satz in den Marginalieu, den Kant vortragen will, fo weifs er, worauf es ankömmt; dann lefe er Kants Vortrag felbft, und fodann den Satz in den Marginalien noch einmal, fo wird er meiftentheils den

*) So verlangte ein Recenfent in der Oberdeutfchen Literaturzeitung, die Marginalien follten ihm die Dienfte eines Commentars leiften, was fie doch nicht find, und nicht feyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefasst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Uebersicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kursorischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Cursus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Fass-

lichkeit erreicht habe, so daſs es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Diese Faſslichkeit habe ich theils durch den Vortrag ſelbſt, theils durch die gegebenen Beiſpiele zu bewirken geſucht. Da aber Beiſpiele nicht immer möglich ſind, oder doch nicht immer ausſchlieſsend den Fall enthalten, den ſie erläutern ſollen; da es ferner unmöglich iſt, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntniſſe iſt, faſslich genug zu ſeyn, weil dieſes zu einer Weitläuftigkeit ohne Ende führen würde, ſo kömmt uns hier die alphabetiſche Ordnung ſehr zu Hülfe. Bei einem ſyſtematiſchen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das iſt unläugbar, jede Wahrheit ſteht bei demſelben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nehmlich der, die an der Stelle des Syſtems, wo ſie ſteht, die wichtigſte iſt. Bei einer alphabetiſchen Ordnung hingegen iſt das Syſtem zerriſſen, und folglich müſſen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluſs haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher ſie für dieſen Begriff wichtig ſind; und dies giebt nun Veranlaſſung, die Hauptſätze eines Syſtems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einſicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Fafslichkeit beim Vortrage des Hauptfatzes ein Hindernifs war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrfätze der kritifchen Philosophie fafslich und verftändlich darzulegen, befteht darin, dafs ich fie nicht felten mit den Lehrfätzen andrer Philofophen über denfelben Gegenftand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. f. w. verglichen und das Unterfcheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache diefer Männer ausgedrückt, oder fie an den Vortrag derfelben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verftändlich zu machen, die in dem Geift eines diefer Männer zu denken gewohnt, und mit dem Syftem derfelben vertraut find. Durch folche Zufammenftellungen habe ich blofs Licht über meinen Gegenftand zu verbreiten gefucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu mifshandeln, weil fie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unfer grofser Zeitgenoffe uns hinführte. Auch fie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges ftehen, der nun hinter uns ift. Sie haben das Verdienft, dafs fie alle auf Erkenntnifs

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie blofs nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor úns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und grofsen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die mifslingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Critik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern mufs, dafs der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewifs jene Bemühungen fo vieler wahren Denker haben müffen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philofophie, kalt, unpartheiifch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber fo wie fie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntnifs und Wahrheit, fo find ehrfüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und fie zieht nie den Menfchen, fondern nur Behauptungen vor ihren Richterftuhl, liebt und fchätzt aber auch felbft die Bemühungen der Irrenden.

Auf diefe Weife habe ich nun gefucht, vollftändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrfätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiften, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Gefchichte der Philofophie gegeben, und die Lehrfätze der alten Philofophen mit denen des grofsen Denkers, deffen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verfpreche ich keine Vollftändigkeit. Ein jeder Lefer hat nun in feinem Exemplare die Fächer, auf die er bei feiner Lectüre andrer philofophifchen Schriften alter und neuer Zeit Rückficht nehmen kann, und es wird gewifs eine belohnende Arbeit feyn, wenn er für fich felbft nach und nach die Gefchichte Jedes Artikels

dadurch entſtehen ſieht, daſs er die Meinungen früherer Denker, ſo wie ſie ihm bekannt werden, nach dieſem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit ſeyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Intereſſe bearbeitet ſeyn. Aber alle werden hoffentlich ſo viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede iſt, ins Licht zu ſetzen. In mehreren Artikeln habe ich verſucht, die Wiſſenſchaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner intereſſant machen, ſo wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Dieſe Nebenzwecke haben indeſſen nicht nur in dem Maaſse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritiſchen Philoſophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, daſs ein ſolcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert ſei, daher bin ich vornehmlich bemühet geweſen, die ſo unentbehrlichen mathematiſchen Vorkenntniſſe da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieſes Wörterbuch umfaſst übrigens nur die kritiſchen und diejenigen dogmatiſchen Schriften Kants, die nach ſeinen kritiſchen Schriften erſchienen ſind. Von den ältern kann höchſtens nur dann die Rede ſeyn,

wenn sie etwas in seinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erste Abtheilung des ersten Bandes dieses Werks enthält bloss den Buchstaben A, und man möchte also fürchten, dass aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünschte, dass die Leser die ersten Abtheilungen sogleich brauchbar finden möchten, ohne erst auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, so habe ich manche Artikel in den ersten Abtheilungen weitläuftiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müssen, was sonst wohl in andere Artikel zu verweisen gewesen wäre. Dieses kömmt mir also in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, schon in der zweiten Abtheilung die Buchstaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieser Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerksamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Uebersicht der Hauptsachen aus dem, für so viele noch verschlossenen, aber äusserst interessanten und wichtigen Kantischen Werk über die metaphysische Naturlehre enthalten.

Die hiſtoriſchen Artikel über einzelne Philoſophen und ihre Lehrſätze reichen nur ſo weit, als es zu unſerm Zweck dient, und ich hoffe daher, daſs ſie den Leſern des Wörterbuchs nicht unnütz ſeyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf dieſe Weiſe unter dem Worte Berkley eine Nachricht von dieſem Philoſophen und ſeinem Idealismus aus einer ſeiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, ſind gewiſſenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche ſelbſt, woraus ſie genommen iſt, im Zuſammenhange nachgeleſen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieſes Wörterbuch, ſeinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philoſophiſche Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt ſo wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniss ist *a posteriori*, heisst also, sie kann ihre Erkenntnissquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniss nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewusst ist. Dass ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewusst, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniss, dass ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muss nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniss, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniss kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muss man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, dass ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloss die Veranlassung zu einer Erkenntniss seyn, bewirken, dass ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniss erlange, oder sie sind

wirklich das, **woraus** allein die Erkenntniss entstehen kann. Ich sehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wissen, ich zähle sie zu dem Ende so, dass ich immer zwei zusammen nehme, und finde, dass wenn ich dieses zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Diese Aepfel sind also dadurch, dass ich sie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniss, dass diese Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich sie fasste, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich diese vier Aepfel, je zwei und zwei, zusammen fasse, 24 mal verändern. Um nun gewiss zu seyn, dass es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich sie nach zweien zusammen genommen habe, dass ich vier Aepfel zähle, müsste ich sie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüsste ich erst wirklich **aus** der Erfahrung, dass zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier sind, aber ich wüsste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüsste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären sie auch derselben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüsste es auch noch nicht von andern Dingen. Gesetzt nun, es läge in uns selbst ein Grund, der jeden Menschen, auch selbst denjenigen, der diesen Grund nicht kennt, nöthigte, sobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei sei **immer** vier, es möchten diese oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen seyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; so hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar diese Behauptung **veranlasst**, aber er wäre doch nicht der Grund derselben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, so wie hier, die Veranlassung zu einer Erkenntniss, so sagt man, die Erkenntniss entstehe **mit** der Erfahrung, **sie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an** (M. I. 1. C. 1.); ist aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, dass nur durch ihn allein die Erkenntniss entstehen kann (1), so sagt man, die Erkenntniss entspringe **aus** der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heisst sie *a posteriori*, und die Erfahrung ist dann eine Erkenntnissquelle *a posteriori*.

3. Alle Erkenntniss fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieses (Briefe an eine deutsche Prinzessin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) so aus: „Der erste Stoff (zur Erkenntniss, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelst der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erste Vermögen der Seele ist, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, so würde das Erkenntnissvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit gesetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniss, noch Veranlassung, etwa einen Stoff zur Erkenntniss aus sich selbst zu nehmen. Heydenreich sagt daher (deutsche Monatsschr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philosophischen Empiriker (welche alle Erkenntniss von der Erfahrung ableiten) haben in so fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewusstseyn gelangt, und man die veranlassende Ursach (der Entwickelung) aller unserer Begriffe in Empfindungen des äussern und des innern Sinnes suchen muss.“

4. Eine Erkenntniss kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entspringen. Wenn ich ein Haus brennen sehe, so entspringt meine Erkenntniss davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es ist zwischen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftschluss nöthig, sondern wenn ich nur weiss, was das heisst, ein Haus brennt, so kann ich gleich beim Anblick des in Flammen stehenden Hauses sagen, das Haus brennt. Dass aber dieses Haus werde in einen Aschenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüsse folgern, zu denen einer der Vordersätze ist, wenn das Feuer nicht werde gelöscht werden. Diese Folgerung ist also, weil sie ebenfalls Erfahrung voraussetzt, mittelbar, durch Schlüsse von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniss der ersten Art sagte man gemeiniglich vor Kant, sie sei *a posteriori*, und nannte die Erkenntniss der letzten Art eine Erkenntniss *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erst darauf folgen musste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntnisse *a posteriori*, was irgend, sei es auch durch Schlüsse, wenn sie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch so

viele Zwischensätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vordersatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloss unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnissquelle aller Erkenntniss *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewusstseyn verknüpft, Erfahrung heisst.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern dass sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Dass zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, dass jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und dass uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, dass zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, dass jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es muss durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniss gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiss gewiss, dass zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniss desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiss ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, dass das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber dass sie schwer sind, weiss ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, dass das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, dass es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heisst, ist in Rücksicht darauf, dass die erste Erkenntnissquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunstwörter, *a posteriori* und *a priori*, in einer logischen, Kant aber in einer metaphysischen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfische Schule, gebrauchten sie, um den verschiedenen Gang des menschlichen Verstandes, bei Untersuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluss von den Folgen auf die Gründe nannten sie Erkenntniss *a posteriori*, und den Schluss von den Gründen auf die Folgen Erkenntniss *a priori*. Kant hingegen gebraucht diese Kunstwörter, um dadurch die Erkenntniss, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verstand (logisch), sondern nach der Quelle, woraus sie ursprünglich entspringt (transscendental) zu classificiren, und nennt Erkenntniss *a posteriori* solche, die allein aus einer Empfindung vermittelst der Sinne, und Erkenntniss *a priori* solche, die allein aus der Beschaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entspringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniss von Dingen ist, die als Wirkungen gewisser Ursachen betrachtet werden müssen, so nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derselben bewies, Erkenntniss von hinten her (*cognitio a posteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniss (Erkenntniss aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniss von vorne her (*cognitio a priori*)" (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Diese Unterscheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniss (die Erkenntnissart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Ursprungs (die Erkenntnissquellen), oder wie eine gewisse Erkenntniss nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, dass man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es sei doch an sich nicht unmöglich, dass eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte sie auch Erkenntnisse aus der Erfahrung und Erkenntnisse aus der Vernunft, und deutete damit bloss an,

dafs im erften Falle die Sinne, im letztern das blofse Nachdenken zur Erforfchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Diefes betrifft alfo blofs das Inftrument, womit der Baum der Erkenntnifs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorfchiefst.

5. Die metaphyfifche Bedeutung der Worte *a pofteriori* und *a priori* finden wir indeffen fchon vor Kant bei einigen Philofophen. Cudworth (*de aeternis iufti et honefti notionibus* C. III. §. V.) fagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äufsern Körper durch etwas von ihnen ausfliefsendes wahr, und alfo *a pofteriori*. Die Empfindungen, weil fie hinterher kommen, find Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, find nur unbedeutende und fehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntnifs *a priori* ift ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorfchriften und Kunftwörter der Metaphyfiker bei Seite fetzen."

6. Lambert giebt (Organon B. I. Dianoiol. §. 634.) auch verfchiedene Bedeutungen der Wörter *a pofteriori* und *a priori* an. „So fern, fagt er, fich aus dem, was man fchon weifs, Sätze u. f. w. finden laffen, ohne dafs man erft nöthig habe, diefe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; fo fern fagen wir, dafs wir folche Sätze u. f. w. *a priori* finden. Müffen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. f. w. zu wiffen, fo finden wir es *a pofteriori*." Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderfätze ha[illegible] müffen, ehe wir den Schlufsfatz ziehen können, fo gehen die Vorderfätze dem Schlufsfatz vor, und diefes heifst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vorderfätze nicht haben, oder

*) *Senfus corpora fingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a pofteriori percipit.* ὑςεραι οὖσαι αἰσθησεις εἰκονες εἰσι, *fenfus, quia pofteriores funt, rerum funt imagines. Notiones, quas fenfus pariunt, inania tantum funt et parum conftantia rerum in fenfus incurrentium fimulacra, umbrarumque non diffimilia, at cognitio anticipata eft rerum comprehenfio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphyficorum praecepta et vocabula.*

uns derselben nicht zugleich bewufst sind, um den Schlufssatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen. Da nun dieses nicht *a priori* ist, so hat man es *a posteriori* genennt. Dieses stimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und ist, wie gezeigt worden, eine logische Bedeutung.

7. Lambert stöfst aber nun auf die metaphysische Bedeutung (§. 637). „Man sieht aber leicht ein, fährt er fort, dafs diese beiden Begriffe müssen verhältnifsweise genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht wesentlich, specifisch, verschieden sind). Denn wollte man schliefsen, dafs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch alles, was wir daraus finden können, *a posteriori* sei, so würde sich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse vorausbestimmen können, weil wir in solchem Falle keine von den Vordersätzen der Erfahrung müfsten zu danken haben." Gerade in dieser Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und so wäre in unserer ganzen Erkenntnifs so viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) sagt er: Wir wollen es demnach gelten lassen, dafs man *absolute* und im strengsten Verstande nur das *a priori* heifsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob sodann in unsrer Erkenntnifs etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage." Die Gründe für diese seine Behauptung giebt er nicht an. Das ist aber die eigentlich metaphysische Frage.

8. Kant nimmt also das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *absolute* und in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter, dafs die Erkenntnifs schlechterdings gar nicht aus der Erfahrung sei und seyn könne, so dafs der Mensch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung sich derselben bewufst werden kann, aber ohne dafs unter ihren auch noch so entfernten Erkenntnifsquellen irgend eine Erfahrung sei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigsten Verstande *a priori*, was wir voraus wissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen;“ denn dabei ist noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wissen können, nicht doch aus der Erfahrung entsprungen sei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts strengster Bedeutung, *a posteriori* seyn würde.

9. In der kritischen Philosophie ist nehmlich die metaphysische Frage (in 7.), von der Lambert so wegwerfend spricht, von der gröfsten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philosophischen Speculation und aller Gewifsheit, welche das Schliefsen aus Begriffen gewähren kann. Hume in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand (5. Vers. 1. Anm.) beantwortet diese Frage verneinend, leugnet alle Erkenntnifs *a priori*, in metaphysischer Bedeutung, und dieses war der Grund seines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diese Behauptung führt, scheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derselben Meinung gewesen zu seyn. Kant hingegen bejahet diese Frage, zeigt, dafs es Erkenntnifs *a priori*, in der strengsten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derselben sind, woraus sie entspringt, und wie dadurch allein alle unsere Erkenntnifs gewifs, aber auch nur darauf eingeschränkt ist, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ist die Absicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch also nicht der Skepticismus begünstigt, sondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieses ins Licht zu setzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberstellen.

10. Hume behauptet nehmlich (Vers. 2.): „Alle unsere Perceptionen (Vorstellungen, deren wir uns bewufst sind) sind von zweierlei Art. Die weniger starken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verstandes); die der zweiten Art, welche einen gewissen Grad der Stärke haben, will ich Impressionen (sinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen sind die Copeien, Abrisse (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhafte Perception." Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copei einer der Idee correspondirenden Empfindung ist.

Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindruck (die Erkenntnisquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humen seines Beweises (10. b.) wegen zu: dass alle Erkenntniss, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (s. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so dass er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke bloss die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntniss bekommen, dass zwei mal zwei vier ist (s. *a posteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntnissvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, dass aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, dass alle unsere Erkenntniss ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume sich ausdrückt, alle Gedanken bloſse Copeien der Impreſsionen wären, so daſs es, in ſtrengſter Bedeutung, gar keine Erkenntniſs *a priori* gebe. Denn es laſſe ſich wenigſtens denken, daſs unter unſerer Erfahrungserkenntniſs etwas ſeyn könne, was nicht die Copei einer Impreſſion ſei, ſondern was unſer Erkenntniſsvermögen, durch eine Impreſſion veranlaſst, aus ſich ſelbſt hergebe; ſo wie etwa von dem Gefäſs, in welches ich eine Flüſſigkeit gieſse, die Geſtalt, welche dieſe Flüſſigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (ſ. Form). Wäre das nun, ſo lieſse ſich in jeder Erkenntniſs *a poſteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder urſprünglich aus dem Erkenntniſsvermögen herrührte, und eben ſo wenig durch Impreſſionen in uns kommen, als das, was in dieſer Erkenntniſs urſprünglich *a poſteriori* iſt, aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen kann.

13. Es kömmt alſo nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beiſpiel zu zeigen, daſs es wirklich Erkenntniſſe *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correſpondirenden Impreſſionen angeben kann, und das wollen wir leiſten. Daſs zwei mal zwei beſtimmte Aepfel vier ſind, dieſem Gedanken correſpondiren Impreſſionen, wenn ich nehmlich die Aepfel ſehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a poſteriori*. 2). Allein, daſs das ſo ſeyn müſſe, und daſs es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt ſo ſei, daſs man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei iſt vier, dieſem Gedanken kann keine Impreſſion correſpondiren. Ferner, wenn etwas nicht iſt, ſo kann es auch keine Impreſſion machen, noch viel weniger alſo, daſs es nicht ſeyn kann. Wie könnten wir alſo durch Impreſſionen wiſſen, daſs zwei mal zwei nicht eine Million ſeyn kann? Daſs aber etwas allemal ſo ſei, dem kann nicht anders eine Impreſſion correſpondiren, als ſo, daſs wir alle Impreſſionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich iſt. Geſetzt aber, es wäre auch möglich, ſo könnten wir doch nicht einmal wiſſen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impression nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil sonst das Nichtseyn mehrerer Fälle eine Impression machen müßste, welches unmöglich ist.

14. Von dem nun, was so seyn muſs, dessen Gegentheil gar nicht möglich ist, sagen wir, es ist nothwendig so, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, sagen wir, es ist allgemein so. Da nun beides nicht durch Impressionen in uns kommen und erkannt werden kann, so folgt, daſs Nothwendigkeit und (strenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen sind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* sei. Ohne allwissend zu seyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbestimmen, daſs eine bestimmte Erfahrung eine gewisse Beschaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich sei, und welche immer statt finden müsse, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müsse, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* ist, weil sie nicht durch die Sinne entspringt, so muſs sie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst sich auch die Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) ist, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen so beschaffen ist, daſs dasselbe nicht anders erkennen kann, als so, daſs bei dem Geschäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impressionen diese eben erkennbar macht, so ist das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und sie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs statt finden, d. i. nothwendig und strenge allgemein seyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es lassen sich aber zwei Arten des Ursprungs der Vorstellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder ist

a) nach Platos Meinung, die Vorstellung selbst mit dem Subject, welches diese Vorstellung hat, zugleich da, so daſs das vorstellende Subject, vor allem sinnlichen Eindruck (Impression), diese Vorstellung hat, und sich derselben bewuſst ist; dann heiſst sie angebohren, s. Angebohren; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntniſsvermögen ist nur so beschaffen, daſs Vorstellungen *a priori* daraus entspringen können, doch so, daſs erst sinnliche Eindrücke vorhergehen müssen, die das Erkenntniſsvermögen zur Vollbringung seines Auftrags, Vorstellungen und Erkenntniſs hervorzubringen, gleichsam wecken und in Thätigkeit setzen. Dann bringt das Erkenntniſsvermögen eine solche Vorstellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines sinnlichen Eindrucks, und um denselben zur Erkenntniſs zu formen, aber doch aus sich selbst hervor; die Vorstellung ist *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derselben liegt nicht in den sinnlichen Eindrücken, sondern diese öffnen nur die Quelle der Vorstellungen *a priori*. Die Möglichkeit derselben liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Erkenntniſsvermögens, und kann nicht erworben, sondern muſs vor allen Vorstellungen vorhanden, d. i. angebohren seyn. So ist z. B. die Möglichkeit der Raumesanschauung, aber nicht die Raumesanschauung selbst, angebohren.

17. Daſs aber die Vorstellungen *a priori* selbst nicht angebohren sind, und folglich nicht nach 16, a, sondern nach 16, b, entspringen, folgt daraus, daſs es immer der sinnlichen Eindrücke bedarf, ehe sie zum Bewuſstseyn gelangen, und daſs ihr Entstehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieser Unterschied ist auch sehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Uebersinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entstehen würde.

18. Noch muſs eine Erkenntniſs *a priori* von einer reinen unterschieden werden. Eine Erkenntniſs *a priori* ist nehmlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empirisches) beigemischt, und auch nichts in derselben aus einer auch noch so entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori.* Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniss *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muss der Grund dazu im Erkenntnissvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniss ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniss, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, dass, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle : :, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze . . . ., und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiss mit Sicherheit, dass es allemal so seyn muss (M. I. 5.).

19. Dass es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dass die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dass es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnissvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: dass alle

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori*. Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe folgt. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. Daſs das, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begriff Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, oder aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in diesem Begriffe enthalten sind, nöthigen mich, eine dem Zustande vorhergehende Erscheinung zu untersuchen, ob sie sich auch durch Gründe unter den Begriff der Ursache subsumiren lasse, d. h. ob ich sie aus Gründen für die Ursache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache ist daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniſs nicht rein (C. 3 u. 5). So widersprechend das scheint, so richtig ist es dennoch. Denn ein Satz ist ein categorisches Urtheil (d. i. ein solches, das seine Behauptung ohne alle Bedingung aussagt), als Satz und Urtheil ist nun obiger Satz nicht nur *a priori*, sondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verstand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, ist nichts empirisches; aber als Erkenntniſs überhaupt ist der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empirischer Begriff ist (18).

21. Man kann sogar beweisen, daſs es Erkenntnisse *a priori* geben müsse, und daſs es nicht möglich sei, daſs es keine gebe, welches, wenn es geleistet wird, alle Beispiele zum Belage überflüssig macht, mehr ist, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich selbst ein Beispiel einer Erkenntniſs *a priori* ist. Es muſs in aller Erkenntniſs etwas *a priori* seyn. Denn

a) wenn wir erkennen, so sind wir uns bewuſst, daſs dasjenige, was wir uns vorstellen, nicht ein bloſses Hirngespinst ist, sondern einen wirklichen Gegenstand hat, den wir uns dadurch vorstellen. Sollen aber unsere Vorstellungen den Gegenstand wirklich vorstellen, so müssen sie mit ihm übereinstimmen, so muſs der Inhalt unsrer Gedanken ganz an dem Gegenstande zu finden seyn, wie etwa der Inhalt der Beschreibung einer Stadt an und in dieser Stadt selbst. Stimmen auf diese Weise unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande, den sie

vorſtellen ſollen, überein, ſo iſt unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande **wahr**. Dieſer Wahrheit unſrer Erkenntniſs müſſen wir uns aber auch bewuſst ſeyn, denn ſonſt können wir nicht wiſſen, daſs wir Erkenntniſs und keine Träume und Spiele der Phantaſie haben. Wir müſſen uns aber der Wahrheit unſrer Erkenntniſs aus Gründen bewuſst ſeyn, die nicht etwa nur bloſs uns überzeugen, denn ſonſt könnte unſere vermeintliche Ueberzeugung auch eine bloſse Ueberredung ſeyn, die aus der beſondern Beſchaffenheit unſers individuellen Erkenntniſsvermögens entſpränge. Folglich müſſen unſere Gründe für die Wahrheit unſerer Erkenntniſs für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heiſst, unſere Erkenntniſs muſs **gewiſs** ſeyn. Daſs unſere Erkenntniſs gewiſs ſei, oder unſere Gründe für die Wahrheit derſelben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wiſſen, daſs ſie mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und das Gegentheil alſo unmöglich iſt, welches dann Jedermann einſehen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Folglich iſt in jeder Erkenntniſs etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heiſst, etwas *a priori*, und es iſt in jeder Erkenntniſs nur ſo viel Gewiſsheit, als ſie *a priori* iſt.

b) Eben darum muſs in jedem Urtheil die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. daſs die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung alſo etwas zufälliges, den Sonnenſchein und das Warmwerden des Steins betraf; ſo iſt doch der Begriff des Erwärmens der, daſs die Sonne die Urſache iſt, daſs der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das ſo viel heiſst, der Stein muſs **nothwendig** und **allemal** warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umſtänden beſcheint. Und dieſe **Nothwendigkeit** iſt es, welche allein macht, daſs jenes Urtheil gewiſs iſt. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloſs für mich Gültigkeit hatte, ſo, daſs ich ſagen konnte, ich habe es wahrgenommen, **Erfahrung**, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiſs bin, daſs ſie Jedermann muſs gelten laſſen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber sogar gewisse Erkenntnisse, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen sind (M. I. 8. C. 6.), die also stets unvermischt und rein von aller empirischen Erkenntniss in unserm Verstande gefunden werden. Diese Erkenntnisse, da sie keinen Gegenstand in der Erfahrung haben, den wir durch sie erkennen, sollten uns auf die Gedanken bringen, dass wir mehr erkennen können, als blosse Erfahrungen, dass wir uns mit unserm Verstande in eine Region wagen, und etwas in derselben erkennen können, bis zu der wir mit unsern Sinnen nicht reichen können. Und in diesem Wahn haben auch viele Menschen, durch diese Erkenntnisse verleitet, gestanden.

23. G o t t, F r e i h e i t und U n s t e r b l i c h k e i t sind nirgends mit unsern Sinnen zu finden. Sie sind nicht sinnliche Gegenstände, und dennoch ist ein Begriff von ihnen in den Menschen, von dem wir fragen müssen, wie dieser Begriff in dem Menschen entsteht, ob er auch wirklich einen Gegenstand hat, und ob auch, in diesem Falle, der Begriff mit dem Gegenstande übereinstimme. Diese Erkenntnisse, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verlässt, sind uns sogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntnisse, weil sie mit unserer Moralität und mit unserm Interesse sehr genau verbunden sind. S. G o t t. F r e i h e i t. U n s t e r b l i c h k e i t. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verschiedenen Arten der Erkenntnisse *a priori* (im weitern Sinne des Worts) so classificiren. Es giebt

1. u n m i t t e l b a r e Erkenntnisse *a priori.*

Das sind die Anschauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorstellungen des Objects (Anschauungen) n o t h w e n d i g und a l l g e m e i n ist, und daher aus der Anschauungsfähigkeit entspringen muss. Ihrer sind zwei:

a) was in a l l e n unmittelbaren Vorstellungen des Objects überhaupt n o t h w e n d i g ist — die Z e i t;

b) was in a l l e n ä u s s e r n unmittelbaren Vorstellungen des Objects n o t h w e n d i g ist — der R a u m.

2. m i t t e l b a r e Erkenntnisse *a priori*, und zwar

a) B e g r i f f e *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muss gedacht werden, z. B. dass es

Subſtanz ſei oder Accidens, daſs es eine Urſach habe und Wirkungen hervorbringe u. ſ. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytiſche, oder ſolche, wo das Prädicat durch bloſse Entwickelung des Subjects gefunden werden muſs, und alſo mit dem Subject nothwendig verbunden iſt, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demſelben Ort ſeyn; oder

β) ſynthetiſche, d. i. ſolche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden iſt, welches ſeinen Grund in dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher dieſe Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geſchieht, muſs eine Urſache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft ſich die Vollſtändigkeit aller Erfahrungsreihen vorſtellt, und welches in keiner Erfahrung, die ſtets unvollſtändig iſt und wieder auf eine andere hinweiſet, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urſache der ganzen Reihe aller Urſachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Erſten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unſterblichkeit, die Idee von einem Zuſtande, der das Fortſchreiten zur Erreichung des höchſten Guts möglich macht; das höchſte Gut oder die Seligkeit iſt eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückſeligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moraliſcher und endlicher Weſen. S. Freiheit. Unſterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wiſſenſchaft, die ſich mit allen dieſen Erkenntniſſen *a priori* beſchäftigt, heiſst die Metaphyſik. In dieſer kann man entweder gewiſſe Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verſtand zur Erkenntniſs derſelben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann iſt die Metaphyſik dogmatiſch; oder man ſtellt dieſe Prüfung vorher an, ehe man dieſe Sätze gebraucht, dann iſt die Metaphyſik critiſch. Die Prüfung des Erkenntniſsvermögens ſelbſt, um den Urſprung, den Umfang und die Gränzen ſolcher Begriffe und Sätze zu erforſchen, heiſst die Critik der Erkenntniſsver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphysik, welcher das System aller Erkenntnisse *a priori* critisch erforscht, abhandelt, heisst die Transcendentalphilosophie; der Theil aber, welcher sie auf einen einzelnen empirischen Begriff, z. B. den der Natur, eines Wesens mit Naturtrieben u. s. w. anwendet, Metaphysik dieser besondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Dess. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphys. §. 22.

Aberglaube.

Superstition, δεισιδαιμονια, *superstitio*, *superstition*. Das Vorurtheil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer diese Erklärung des Aberglaubens verstehen, und die Richtigkeit derselben einsehen will, der muss von der ganzen Theorie der Erkenntniss, nach den Grundsätzen der critischen Philosophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher diese Theorie hier deutlich vorzutragen suchen.

I. Es ist nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, das der Verstand hat;

2. Was für Regeln der Verstand durch dieses Gesetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man sich die Natur so vorstellen könne, als sei sie diesen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und dass dieses ein Vorurtheil sei.

1. Um demnach deutlich einzusehn, was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, was der Verstand hat, müssen wir uns zuvörderst einen deutlichen Begriff vom Verstande und seinem Geschäft machen.

a) Der Verstand ist, nach Kant, das Vermögen, nicht bloss deutlicher Erkenntnisse, sondern der Erkennt-

nisse überhaupt; weil eine critische Untersuchung der Erkenntnissvermögen zeigt, dass die Sinne nicht etwa bloss undeutlich, sondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge sind, vermittelst welcher uns der Stoff zur Erkenntniss geliefert wird. Nach der critischen Philosophie sind nehmlich alle die Gegenstände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, schmecken, sehen, hören und riechen, uns selbst, in so fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeschlossen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menschen gäbe, welche sie wahrnähmen, dennoch so vorhanden wären, als wir sie wahrnehmen. Sondern sie sind selbst Vorstellungen, die eben so wohl aus dem Erkenntnissvermögen des Menschen entspringen, als seine Gedanken, nur mit dem Unterschiede, dass dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unser Erkenntnissvermögen hervorgebracht werden kann, sondern dass in ihnen etwas ist, das unserm Erkenntnissvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, dass z. B. ein Garten, den wir sehen, aus unsern Augen eben so verschwinde, als ein Gedanke aus unserm Innern; oder dass z. B. ein Elephant auch wirklich vor unsern Augen da stehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, solche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, dass wir solche unwillkührliche Vorstellungen, z. B. den Garten, den wir sehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Diese Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten, heisst die Sinnlichkeit. Allein diese Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, sondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als sähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, so rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben so grossen Schnelligkeit, mit der sie verbunden werden, so wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, seiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu seyn scheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und ſo Ein Ganzes vorſtellen kann. Kant nennt dieſe Eindrücke auf unſre Sinnlichkeit, wenn er ſie ſo unverbunden, wie ſie durch die Sinne in uns kommen, vorſtellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieſes verbindet der Verſtand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen ſinnlicher Vorſtellungen, ſo daſs nun z. B. ein Garten u. ſ. w. vor unſern Augen liegt. Die weitere Entwickelung ſ. in dem Artikel Anſchauung.

b) Das Geſchäft des Verſtandes nun beſtehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntniſſe hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntniſs gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenſtand, der erkannt werden, oder von dem der Verſtand ein Erkenntniſs hervorbringen ſoll;

β) Vorſtellungen, die irgend woher, vermittelſt der Sinnlichkeit, dem Verſtande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden ſoll *(C. 137.)*.

c) Die Erkenntniſs beſtehet nehmlich

α) in der Beziehung gewiſſer Vorſtellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, daſs der Verſtand ſich denkt, jene Vorſtellungen (b, β) ſtellen ein gewiſſes Object vor, und ſind nicht etwa ein bloſses Gedankenſpiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, daſs auch dieſe Beziehung, der Vorſtellungen auf ein Object, beſtimmt iſt, d. h. daſs ihr gewiſſe Prädicate beigelegt werden, vermittelſt welcher dieſe Beziehung ſo und nicht anders iſt. So wird z. B. eine Vorſtellung von einem gewiſſen Object ſo gedacht, daſs ſie nur von dieſem Einen, oder von allen derſelben Art gilt; daſs ſie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demſelben verneint wird. Dies ſind Beſtimmungen der Beziehung einer Vorſtellung auf ihr Object.

d) Dieſer jetzt erörterte Begriff der Erkenntniſs wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntniſs entſtandene Product, oder das Erkenntniſs, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

ftellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeftellt werden foll, ein Prädicat ift. Die Erkenntnifs beftehet nun in der (durch die Befchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder befonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. f. w. ift) beftimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorftellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) ift nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verftand zu einer folchen Vorftellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorftellt, und daher Anfchauung heifst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir fehe, die unmittelbare Vorftellung eines Objects, fo, dafs zwifchen dem Gegenftande, den mein Verftand, feiner Natur gemäfs, der Anfchauung fetzen oder unterlegen mufs, und der Anfchauung felbft keine Vorftellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten fehe, oder wenn ich eine Mufik höre, fo habe ich die Anfchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Mufik denke, ohne dafs ich mir die Merkmale derfelben entwickele, fo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deffen Mannichfaltiges in einer Anfchauung vereinigt, unmittelbar vorgeftellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeftellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects ift nun das Subject möglicher Urtheile. So ift mir z. B. jetzt vermittelft meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbefondere des Gefühls und Gefichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verftande zu einer Anfchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtifch nenne. Der Verftand vereinigt nehmlich, um diefe Erkenntnifs hervorzubringen, jenes in der Anfchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich find, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben find, weiter nichts ift, als der noch gänzlich unbeftimmte Begriff eines gewiffen Objects. Nun fange ich an, diefen Begriff zu beftimmen. Zuerft denke ich die in ihm,

vermittelst der Anschauung, gegebenen Vorstellungen eines Tischblatts, der Füsse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, sondern ein blosses Denken ist); aber zweitens stelle ich mir diese Vorstellungen als durch die Anschauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtisch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verstand bringt diese Vorstellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtisch; endlich drittens wird auch noch diese Beziehung bestimmt, oder so gedacht, dass ich die Prädicate nur Einem Schreibtisch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; dass ich sie nicht von ihm verneine, sondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich so, dass ich nicht behaupte, der Schreibtisch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beschaffenheiten haben, sondern vielmehr, er habe sie wirklich. So ist nun diese Beziehung der Vorstellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verschiedenen Beschaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig bestimmt.

e) Wir sehen hieraus, dass zu einer jeden Erkenntniss eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Synthesis) von Vorstellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelst der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen sinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorstellung des Objects, welche Anschauung heisst.

β) Die Vereinigung des in der Anschauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorstellung, welche Anschauung heisst, auf das Object gehenden) Vorstellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbestimmte) Begriff des Objects heisst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anschauung gegebenen Vorstellungen mit dem Begriff des Objects, so dass sie nun in einer bestimmten Beziehung mit demselben gedacht werden, so dass derselbe wieder, unter gewissen Bestimmungen, dadurch bestimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniss besteht.

f) Eine jede Vereinigung (Synthefis) von Vorftellungen befteht nun darin, dafs, da ich mir jeder Vorftellung einzeln bewufst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewufst werde, zu einem Bewufstfeyn aller derer, deren ich mir vorher bewufst wurde, hinzuthue, und fie fo alle in einem Einzigen Bewufstfeyn zufammen faffe.

g) Folglich ift Erkenntnifs nur möglich durch diefe Einheit des Bewufstfeyns. Soll alfo ein Verftand, d. i. ein Vermögen der Erkenntniffe möglich feyn, fo mufs es auch möglich feyn, uns der Vorftellungen — deren wir uns als einzelner bewufst waren (fo dafs unfer Bewufstfeyn fo vielfach war, als wir Vorftellungen hatten) — als einer einzigen, die fie alle befafst, bewufst zu werden, oder Einheit des Bewufstfeyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für fich (innerlich, ohne auf feine Verhältniffe zu andern Dingen z. B. zu feiner Urfache zu fehen) unmöglich ift, heifst fein Wefen. Folglich ift es das Wefen des Verftandes, dafs er das Vermögen ift, Einheit des Bewufstfeyns (der Vorftellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einfehen, was der Verftand für ein eigenes, wefentliches Gefetz hat, nehmlich diefes: dafs alles Mannichfaltige der Anfchauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Synthefen (in e) und folglich unter der, alle Vorftellungen vereinigenden, Einheit des Bewufstfeyns ftehen müffe, ohne welche nicht einmal die Vorftellung (es fei nun Anfchauung oder Begriff) eines Objects möglich ift (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verftand durch fein in (1) erklärtes eigenes, wefentliches Gefetz der Natur zum Grunde legt. Wir müffen uns zu dem Ende nur erft eine richtige Vorftellung von dem machen, was hier Natur heifst.

a) Es ift hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verftehen, die uns irgend durch Anfchauungen unmittelbar vorgeftellt, und folglich durch den Verftand erkannt werden. Man nennt in der critifchen Philofophie das Object einer Anfchauung, in fo fern

es noch nicht bestimmt ist (1, c, k), eine Erscheinung, um damit anzudeuten, dass es nicht an und für sich, sondern nur in der Reihe der Vorstellungen des anschauenden Subjects, obwohl unabhängig von seiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf seine Sinnlichkeit, vorhanden ist. Folglich ist die Natur der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller sinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht sinnlichen Objecte, alles was an und für sich existiren mag, daher nicht erscheinen, folglich nicht sinnlich angeschauet und also nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeschlossen wird.

b) Das in einer sinnlichen Anschauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewusstseyns (C. 143), weil durch diese allein die Einheit der Anschauung möglich ist, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unserm Bewusstseyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verstandes aber, oder diejenige Handlung desselben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorstellungen (sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn) in Ein Bewusstseyn geschieht, ist keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil bestimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logische Function der Urtheile nennt. Dieser Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), so viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verschieden bestimmt werden kann (1, d).

d) Also muss alles Mannichfaltige, sofern es in einer Anschauung gegeben ist, in Ansehung dieser logischen Functionen der Urtheile bestimmt, und dadurch in Ein Bewusstseyn verbunden werden.

e) Jede dieser logischen Functionen muss aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject bestimmt, z. B. von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beschaffenheit die Bestimmung sei,

ob ſie etwas in dem Begriff des Subjects ſetze, bejahe, oder davon ausſchlieſse, verneine u. ſ. w. Dieſe Begriffe aber ſind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, ſie ſind Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewiſsheit hinein bringen und ſo alle Verſtandesverbindungen möglich machen.

f) Auf dieſen Begriffen beruhet alſo die Möglichkeit des Verſtandes, ſie gehören zu dem Weſen deſſelben, und heiſsen daher reine Verſtandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Alſo ſteht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

h) Dieſe Categorien ſind nun eigentlich die Regeln, welche der Verſtand der Natur, durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter dieſen Categorien ſtehet, ſo läſst ſich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für dieſe einzelne Categorie ausſagt, daſs nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr ſtehe. So iſt z. B. der Begriff der Gröſse eine ſolche Categorie; folglich legt der Verſtand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läſst es gar nicht zu, daſs für uns eine andere (ſinnliche) Natur, als nach dieſer Regel, möglich ſey, daſs alle Erſcheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anſchauung, eine Gröſse haben müſſen, und da die Sinnlichkeit, vermittelſt welcher das Mannichfaltige in der Anſchauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, ſo müſſen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröſsen ſind, ſelbſt ausgedehnte Gröſsen ſeyn.

i) Die Möglichkeit der Natur ſelbſt beruhet alſo auf dieſen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verſtand.

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation, ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

rat. ars poet. v. 1. *ſq.*); ſie kümmert ſich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieſes Phantoms, denn ſie urtheilt nicht. Wenn der Verſtand nun ſolche Dichtungen der Phantaſie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und ſie für möglich oder gar wirklich erklärt, ſo hat er einen Hang, ſich andere Geſetze als ſeine eigenen aufdringen zu laſſen, nehmlich hier die empiriſchen Aſſociationsgeſetze der Einbildungskraft, nach welchen ſie verbindet, wie es dem Gedächtniſs einfällt, ſtatt der Verſtandesgeſetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich ſeyn kann; ein ſolcher Hang aber heiſst ein Vorurtheil. Der Verſtand ſtehet dann gleichſam unter der Vormundſchaft der Phantaſie, welche ſtatt ſeiner verbindet, und er verhält ſich gegen ſie nicht thätig und ſelbſthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbſtthätigkeit) hat, ſondern leidend (paſſiv).

Beiſpiel. So iſt das Vorurtheil, daſs Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit ſind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantaſie hervorgebrachte Verbindung, welche vorausſetzen würde, daſs etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel ſehen, und alſo Naturdinge ſind), nicht den Naturgeſetzen unterworfen ſei, ſondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet alſo die Phantaſie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein ſinnlicher Eindruck correſpondirt, mit dem Cometen, den wir ſehen. Nach den Naturgeſezzen nehmlich muſs eine jede Veränderung ihre Natururſache haben, durch die ſie entſtehet. Gott aber iſt die Grundurſache aller Urſachen, das iſt nicht die unmittelbare Urſache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Urſache einer Wirkung in der Natur muſs zur Natur gehören, und in der Natur zu finden ſeyn, und können wir ſie auch nicht in der Natur wirklich finden, ſo müſſen wir ſie unſern Verſtandesgeſetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muſs ihre Urſache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden ſchlieſsen. Der Satz aber, Gott iſt die Urſache des Cometen, heiſst ſo viel, als daſs der Comet jetzt da iſt, hat keine Urſache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Natururſache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verſtand ihr durch ſein weſentliches Geſetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das iſt Aberglaube. Dennoch iſt Gott die Urſache des Cometen, aber ſo, wie er die Urſache der Welt iſt, nehmlich, daſs wir uns die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit und ſelbſt das Vermögen, ſie durch Verſtandesgeſetze in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden (und ſo Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heiſst) als in ihm gegründet vorſtellen müſſen. S. Gott. Schöpfer. Vorſehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er ſei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniſs iſt nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a poſteriori.* Die erſte iſt unumſtöſslich, denn ihr Character iſt, daſs ſie nothwendig und allgemein iſt, und ihr Gegentheil iſt alſo nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniſs *a poſteriori* iſt die aus Erfahrung, die alſo zufällig, und deren Gegentheil alſo ſo wohl möglich iſt, als ſie ſelbſt. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geſchieht, folglich ein Factum oder eine Thatſache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewiſsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniſs aus Erfahrung eben auf den Naturgeſetzen, oder den Regeln, welche der Verſtand der Natur durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (ſ. *a priori* 21.). Wer alſo das Vorurtheil hat, daſs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen ſey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatſachen, und der unterwirft alſo ſeine Vernunft dieſen gänzlich, ohne eine Gewährsleiſtung für die Sicherheit derſelben zu haben, welche allein in den unumſtöſslichen Geſetzen zu finden iſt, nach welchen jedes Factum erfolgen muſs, und welchen ſich nichts in der Natur entziehen kann, weil es ſonſt ewig auſser unſerm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unserm Bewusstseyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur seyn würde.

III. Der Aberglaube soll aber entweder die Stelle des Wissens oder des moralischen Handelns vertreten, und in so fern kann man ihn in den theoretischen und practischen eintheilen. Das Wort theoretisch bedeutet nehmlich, in der critischen Philosophie, nicht blos, was zur Erkenntniss eines Gegenstandes, und practisch, was zur Anwendung dieser Erkenntniss gehört; sondern theoretisch ist, was nach Naturgesetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practisch, was nach dem Sittengesetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretische Aberglaube ist also der, welcher sich die Stelle der Erkenntniss und Handlungen nach Naturgesetzen, und der practische, welcher sich die Stelle der Erkenntniss und Handlungen nach dem Sittengesetz anmasst. Die Zahnschmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heisst daher einen theoretischen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über sündliches gethan hat, ist ein practischer Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heisst, so kann der practische Aberglaube auch der religiöse genannt werden, und in dieser Rücksicht erklärt ihn Kant so: er ist der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn ist nehmlich diejenige Täuschung, wenn man sich einbildet, die blosse Vorstellung einer Sache sei gleichgeltend mit der Sache selbst, so ist z. B. der Besitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Besitz desselben blos in der Vorstellung. Da nun religiöse Handlungen des Cultus, (der äusseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. s. w. in der Befolgung solcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche bestehen, welche zu Gottes Absichten als Mittel dienen sollen, z. B. zur Belebung solcher Gesinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müssen; so ist derjenige, der schon solche

gute Gesinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, singet u. s. w. in einem Wahn. Es ist aber ein abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und also dadurch sein sündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. sich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniss statutarischer Glaubenssätze, d. i. dadurch, dass man öffentlich erkläre, man nehme gewisse Lehrsätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht, d. i. dadurch, dass man gewisse Kirchengebräuche, z. B. Fasten, beobachtet oder sich Büssungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloss. 2, 23.) eine selbsterwählte Geistlichkeit (ἐθελοθρησκεια), welches die Vulgata durch Superstition übersetzt, und Hammond (*spontaneus diuini numinis cultus* paraphrasirt. Dieser Wahn ist aber darum ein Aberglaube, weil er sich bloss Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für sich schlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird also hier als Ursache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen seyn können, und sie folglich bloss der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verstandesgesetzen, nach welchen nach Naturgesetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moralische, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Gesinnungen sind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienst.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterschied zwischen religiösem Aberglauben und einer auf richtigen Vorstellungen von der Gottheit gegründeten Religiosität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum sollte (Ap. Gesch. 25, 19. 17, 22.) statt des Worts Aberglauben, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienst stehen, wie es Hammond auch in seiner Paraphrase ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So ſagt auch **Theophraſt**: der Aberglaube ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμελει ἡ δεισιδαιμονια δοξειεν ειναι δειλια προς το δαιμονιον; doch ſagt er δειλια *metus*, nicht δεος *timor*, worin ſchon ein dunkel gefühlter Unterſchied zu liegen ſcheint.

c) Wir finden im **Clemens von Alexandrien** (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688.) eine ſchöne Stelle über dieſen Unterſchied. „Obgleich die Furcht, ſagt er, wie einige wollen, ein Affect iſt, ſo iſt doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöſe **Aberglaube** (δεισιδαιμονια) nehmlich iſt (ſubjective) ein Affect, denn er iſt die Furcht vor den Göttern, die den Menſchen ganz durchdringt (εκπαθων τε και εμπαθων). Allein dieſe Furcht vor dem affectloſen Gott iſt affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, ſondern von Gott abzufallen. Wer aber das ſcheuet, der fürchtet dem Böſen unterzuliegen, und ſcheuet das Böſe. Wer nun den Fall ſcheuet, der will ſich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weiſe meidet das Böſe.“

d) Die römiſchen Schriftſteller fingen zuerſt an, von dieſem Unterſchied zu reden, den nachher die chriſtlichen, ſowohl **griechiſchen** als **lateiniſchen**, auch **neuern** Schriftſteller z. B. **Wyttenbach** (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin ſetzten, daſs beim Aberglauben falſche Götter, hingegen bei der Religioſität der wahre Gott der Gegenſtand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn ſie nur darauf aufmerkſam gemacht hätten, daſs auch derjenige nicht der wahre Gott ſeyn könne, der durch religiöſe Handlungen des Cultus zu verſöhnen ſei.

e) **Varro** machte ſchon einen Unterſchied zwiſchen (religiöſer) **Superſtition** und Religion (*Auguſtinus de ciuit. Dei. l. IV.* c. 9.). „Der **Religiöſe**, ſagt er, **verehret** die Götter, wie man Eltern verehrt, der **Abergläubiſche fürchtet** ſie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioſo vereri, ut parentes, a ſuperſtitioſo timeri, ut hoſtes*).

f) Nicht ſo gut unterſcheidet **Cicero** beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, ſagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder ſie überleben möchten (*ſibi ſuperſtites eſſent*) wurden davon

Superstitiöse genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleissig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hiessen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superstitiöse einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöse einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Augustinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über diese Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, dass Cicero hier bloss aus Furcht vor den Landessitten einen Versuch mache, Religion von Aberglauben zu unterscheiden, aber eigentlich kein Unterscheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienst ein Aberglaube sei.

Lactantius (*de vera sapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Augustinus, dass auf diese Art kein specifischer Unterschied zwischen Aberglauben und Religion sei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil seiner Kinder einmal, und derjenige superstitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müsse das letzte desto besser seyn, wenn das erste schon gut sei, und umgekehrt. Es sei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religiosität verlieren könne, dass man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleissig wiederholen müsse, dem jenes Prädicat zukommen solle. Das Wort Superstitiös rühre vielmehr davon her, dass diejenigen, die es wären, ihre verstorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und so machten, dass das Andenken derselben sie überlebe (*qui superstitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müsse der Mensch seyn, weil er zum Gehorsam gegen die Gottheit verbunden sei (*quod hominem sibi Deus religaverit*).

g) Seneca sagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme ist ein Freund Gottes, der Abergläubische ein Schmeichler (κολαξ) desselben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit sagt, sie liege in der Mitte zwischen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat schon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. chrift. l. V. c. 2310*). Religiöfer Aberglaube, heifst es bei ihm, ift das zu grofse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgefchriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiöfen Handlungen des Cultus, mit Vernachläfsigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgefchriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung ftehenden, religiöfen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutfchen Namen diefes Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, fo giebt das aber in der Zufammenfetzung mit Glaube und Witz eine fehr fchlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnifsvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was feinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm fein Gedächtnifs liefert, unter einander, und fieht, hört, u. f. w. daher alles anders, als andere Menfchen, blofs fubjectiv; der Abergläubifche hingegen phantafirt, oder fetzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffafst zwar, ordentlich zufammen, ohne aus feinem Gedächtnifs etwas mit einzumifchen, aber er fetzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenftänden zufammen, und hält diefe Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ift fchon die Anfchauung, beim Abergläubifchen das Urtheil falfch. Jeder Aberglaube ift eine Phantafie, aber nicht jede Phantafie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantafie entfprungenen Glauben, fo wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantafie entfprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Deff. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsfchr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, derivé. Diefes Wort bedeutet, dafs dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. f. w. in einem andern, welches fein Princip heifst, gegründet fei. Es ift dem Urfprünglichen entgegengefetzt. So ift der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeusserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substanzialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein Accidenz noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

umgekehrt, geschieht, ist die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Grösse als Einheit giebt die Prädicabilie des Maasses u. s. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollständiges System aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verstandes, welches in einer vollständigen Transscendentalphilosophie nothwendig aufgestellt, und die Ableitung derselben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebst der Vollständigkeit derselben nachgewiesen werden muss (M. I. 120. 121.). Wenn dieses geleistet ist, so ist der ganze Verstand gleichsam ausgemessen, und sein ganzes Geschäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm selbst, oder aus diesen Stammbegriffen hervorgehen, erschöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien ist daher nichts anders, als die Darstellung ihres Ursprungs aus dem reinen Verstande, vermittelst der Categorien oder primitiven Begriffe. So ist diese Ableitung metaphysisch, im Gegensatz gegen die logische, die nur darauf siehet, dass es niedere Begriffe sind, die unter höhern enthalten sind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moralische.

Absicht.

S. Zweck; Absicht der Critik der reinen Vernunft, s. Critik der reinen Vernunft.

Absolut,

schlechterdings, *interne*, *absolute*, *absolu*. Dieses Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengesetzt ist, und zeigt also an, dass etwas von einer Sache an sich selbst, ohne sie mit andern zu vergleichen, also bloss innerlich (*interne*) gelte. So ist z. B. etwas absolut möglich, wenn die Prädicate desselben einander nicht widersprechen, und es also denkbar ist. Das

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſſer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann. Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.).

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort **abſolut** nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter **Raum**, ſ. **Raum**.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere, abſtraire.* 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon **abſondern, abtrennen,** oder von ihnen **abſtrahiren;** und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es **iſoliren.** So wird z. B. die Sinnlichkeit **iſolirt,** wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit dieſen ihren Eindrücken vorſtellen, und wir **ſondern** das Geſchäft des Verſtandes davon ab, oder **abſtrahiren** davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

a) So **abſtrahiren** wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs **ich ihn ſehe,** meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was *er* ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für sich ist; so muss ich die Art davon wegdenken, wie wir uns selbst innerlich anschauen, nehmlich als einen continuirlichen Fluss von Vorstellungen in der Zeit, denn zu diesen Vorstellungen gehört auch die äussere Vorstellung Tisch. Dann ist der Tisch nicht mehr in der Zeit, welche ausser unsrer Vorstellung, an und für sich, nicht vorhanden ist; dann ist er folglich auch kein Tisch mehr, sondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorstellungsvermögen entspringt, abstrahiren, und die Zeit ist eben die Form, welche die Vorstellungen von dem Vorstellungsvermögen erhalten; denke ich also die Art, wie das Vorstellungsvermögen anschauet, weg, so fällt auch die Zeit weg, und ist unabhängig, ohne Wirkung des Vorstellungsvermögens zu seyn, nichts. Man kann also nicht sagen, alle Dinge überhaupt sind in der Zeit, denn dann abstrahirt man von dem Vorstellungsvermögen, und denkt nicht bloss solche Dinge, die von dem, mit Empfindung geschwängerten, Vorstellungsvermögen gebohren sind, sondern denkt vielmehr diese Bedingungen weg, und dann heisst der Satz so viel als alle Dinge, sie mögen in der Zeit seyn, oder nicht, sind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben so abstrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand denkt, d. i. wenn wir uns die Gesetze vorstellen wollen, nach welchen der Verstand verfährt, wenn der denkt, so denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluss haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder seine alleinige Wirkung ist, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders seyn kann, folglich zufällig ist, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluss der Sinne darauf u. s. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abstrahiren heisst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Essais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. §.* 9.) aber auch, die gemeinsamen Merkmale mehrerer Vorstellungen von den eigenen Merk-

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

an den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines geſunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzuſehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſiehet, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transſc. Aeſth. § 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εἰς ἄλλο γενος, *ſaltus*, *ſaut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläſst, und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheiſchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweiſen, wird etwa ſo ſchlieſsen: alles, was exiſtirt, muſs eine wirkende Urſache haben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urſachen hat aber wieder ihre Urſache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muſs es irgend eine abſolut erſte Urſache der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urſache, aber wohl Urſache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urſachen, die wiederum Wirkungen anderer Urſachen ſind, und der

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. I. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d-a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand $(\frac{c-a}{2})$ den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, obzwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. I. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein Abſprung, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher Abſprung, Ueberſprung oder Sprung müſste

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des hellen Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 253 — 256; 4, *,* S 281; II Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Abziehen.

S. Abſondern.

Acceleration.

S. Beſchleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident*. C. 229. Die poſitive Beſtimmung (Realität) einer Subſtanz, oder die Art, wie ſie exiſtirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glaſes; das Urtheil hingegen, daſs das Glas nicht weich iſt, legt demſelben kein Accidenz bei, ſondern verneint bloſs ein Accidenz, die Weiche, von demſelben. Das heiſst, die Realitäten oder poſitiven (bejahenden) Beſtimmungen ſind bloſs Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Beſtimmungen: ſ. Beſtimmung, Subſtanz. Die Prädicate der categoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas iſt zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtſeyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele iſt unſterblich. Die Sterblichkeit iſt nehmlich ein Accidenz, deſſen Nichtſeyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, iſt nehmlich zweierlei zu unterſcheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge deſſen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer daſſelbe iſt, und das nennt man die Subſtanz; und

b) etwas, vermöge deſſen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen ſo vorhanden iſt, oder ganz auf dieſelbe Art exiſtirt, als in dem vorhergehenden, und das heiſst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Aſche. Daſſelbe Ding alſo, was als Holz exiſtirte, iſt nun, durch die Veränderung, welche vermittelſt des Feuers mit ihm vorgegangen iſt, als Rauch, Kohlen und Aſche vorhanden. Diejenigen poſitiven Beſtimmungen nun, vermöge deren daſſelbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind seine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muss auf irgend eine Art bestimmt seyn, es läst sich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewissen positiven Bestimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz ist also ein Begriff *a priori*, der allen unsern Begriffen von wirklichen Gegenständen nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Categorie, nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categorisch urtheilen könnten. Hätte Unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als positive Bestimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, so könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber sind nur an solchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen sie haben. Ueberſinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht im innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sich wohl positive Bestimmungen von ihnen denken, weil sich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läst, ohne dass man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede; nehmlich, dass kein Widerspruch entstehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, sinnlich oder übersinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categorischen Urtheile verbinden. Wird aber einer Substanz ein Accidenz so beigelegt, dass damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch ausser dem innern Sinn, mit diesem Accidenz, welches das Accidenz erst von einem bloss logischen Prädicat unterscheidet, so muss das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Substanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden seyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti rationepenitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun sind es, welche in der Zeit versliessen, entstehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht sie selbst, sondern die Substanzen, an denen sie wechseln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es sei dasjenige, was den Substanzen inhärirt (*est ens, cuius esse est inesse*), und nennt das Daseyn derselben die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, welches die Subsistenz heisst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), sondern bloss in Gedanken (logisch, durch Abstraction) von der Substanz abgesondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Substanz wirklich vorhandenes, nie blosse Negationen sind, so sind sie doch weder Theile der Substanz, noch eine Art wirklicher Wesen, denen etwa die Substanz zur Stütze dient; denn diese würde auch abgetrennt von der Substanz, nur nicht gestützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zustande, vorhanden seyn können. Nun ist aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Substanz ihr Zustand: folglich hiesse obige Behauptung, dass die Substanzen die Stützen der Accidenzen sind, nichts anders, als die Accidenzen wären Substanzen, und die Substanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen sind also nicht Dinge, sondern Bestimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Substanz und Accidenz drückt eigentlich kein solches Verhältniss aus, wie etwa die der Ursache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht sagen, es ist ein Verhältniss zwischen den Accidenzen und der Substanz, der sie inhäriren. Denn die Accidenzen lassen sich nicht wirklich von der Substanz absondern, sondern es ist nur eine logische Absonderung (Abstraction), wenn wir sie für sich allein, und dann im Verhältniss zu ihrem Substrat der Substanz betrachten. Allein die Categorie der Substanz und des Accidenz macht alle Verhältnisse möglich, sie ist die Bedingung aller Verhältnisse, und daher gehört sie unter den Titel der Relation (des Verhältnisses (C. 230.). Denn die Dinge stehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältnifs mit einander. Die Subſtanzen werden z. B. als Urſachen betrachtet, welche auf einander wirken, das iſt, einen Wechſel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, dieſe Categorie liegt ſogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subſtanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subſtanz. Nur iſt zu merken, daſs die Quantität der materiellen Subſtanzen nur durch Hinzukunft oder Abſonderung der Theile wechſelt. S. Quantität. Die Modalität iſt ein Accidenz der Subſtanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich iſt, ſondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden iſt, ob bloſs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erſcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verſtandesgeſetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äuſsere, oder die des äuſsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erſtern ſind im Raume und in der Zeit, die letztern bloſs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äuſsern und einen innern Zuſtand haben, der letztere iſt aber nur möglich, wenn das Object ein Vorſtellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in weſentliche und auſserweſentliche. Die erſtern ſind diejenigen, welche mit der Subſtanz zuſammengenommen das Weſen derſelben ausmachen, und heiſsen Eigenſchaften (*Attributa*); die letztern aber ſind ſolche, welche wechſeln, ohne daſs das Weſen aufhört, und heiſsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subſtanzen bekommen von den weſentlichen Accidenzen ihren Namen; ſo lange z. B. an einer gewiſſen Subſtanz gewiſſe Beſtimmungen ſind, heiſst ſie Holz, ſind dieſe vermittelſt des Feuers andern gewichen, ſo heiſst ſie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empiriſche, und die erſtern in logiſche und me-

taphyſiſche eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erſtern Eintheilung iſt aus den Artikeln *a poſteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, daſs die Accidenzen entweder ſolche Beſtimmungen ſeyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, daſs ſie überhaupt gedacht werden, oder ſolche, die ihnen aus der Erkenntniſsquelle *a priori* anhängen, aus der ſie entſpringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. daſs jedes Ding die Wirkung einer Urſache iſt, und mit andern Dingen in Wechſelwirkung ſtehet. Der logiſchen zählten die Alten fünf, das Geſchlecht (*genus*), die Art (*ſpecies*), die Verſchiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in ſpecie*), welches letztere aber, wie wir geſehen haben, eigentlich ein metaphyſiſches iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moraliſches Gefühl, moraliſches Intereſſe, *ſenſus moralis*, *ſens moral*, *intérêt moral*. So heiſst die Vorſtellung von einem Werthe, der unſrer Selbſtliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Weſen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derſelben, alſo ſich ſelbſt, zum Gegenſtand ſeiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entſpringenden Neigungen dazu, heiſst die Selbſtliebe. Nun beſtehet der Werth einer Sache in derjenigen Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für uns ein Gegenſtand des Begehrens ſeyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unſere Neigungen, oder die Quelle derſelben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Geſetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenſtände des Begehrens, deren Werth ſich nicht auf unſere Neigungen

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen müsste, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch grössern Werth, und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir begehrten dann diese Gegenstände nicht um unsertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsre Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmen, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unsrer Selbstliebe Abbruch. Es läst sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die bloſse Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloſs ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muſs ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widerstehet; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unsrer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muſs also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, daſs es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluſs der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelst unsrer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesezzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läſst sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuſs einer wohlschmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlschmeckt, und auſserdem

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt unbegreiflich; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der Achtung machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorſtellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkührlich ſeyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die Achtung für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern ſpecifiſch verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieſes allein aber muſs ſelbſt gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das Intereſſe am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, intereſſiren uns, oder flöſsen uns ein Intereſſe für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes nehmen wir ein Intereſſe (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches moraliſches Intereſſe am Geſetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Geſetz, heiſst auch das moraliſche Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moraliſchen Sinn nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die practiſche Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das moraliſche Gefühl heiſst. S. Intereſſe.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesezzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein **Gebot**, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr **Unlust** an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kömmt, dass dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern **Eigendünkel**, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, **niederschlägt**, oder uns **demüthigt**. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein **negatives** Gefühl, und wirklich **pathologisch**, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, dass die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegschaffen, so dass wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft **zwingt** uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesezzes, wenn wir uns nicht dasselbe selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir **Achtung fürs Gesetz** nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überlässt. Man sucht etwas aussindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerführt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

man ſich einzubilden, es zwecke lediglich auf unſern Vortheil ab, um der läſtigen Achtung loſs zu werden, und es zum Gegenſtande unſrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieſer Zwang aber durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practiſchen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbſtbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unſeres moraliſchen Zuſtandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, daſs jenes Gefühl der Unluſt den Widerſtand der Neigung gegen das Geſetz aus dem Wege ſchafft, wird die Wirkung des Geſetzes auf das Subject poſitiv befördert, und in dieſer Rückſicht iſt jenes Gefühl zugleich Achtung für das Geſetz, welches Verhältniſs eigentlich nichts ſinnliches iſt, ſondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erſt den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practiſchen Einfluſs verſtattet, ſo iſt in dieſem Gefühl wiederum ſo wenig Unluſt, daſs man ſich an der Herrlichkeit des Sittengeſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaſse ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſiehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieſes Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen (a und b), zuſammen aber ein moraliſches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieſes Gefühl kann nun, zum Unterſchiede von den pathologiſchen, ein practiſches genannt worden.

7. Alle Achtung für Perſonen iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz, z. B. der Rechtſchaffenheit, der Wahrheit u. ſ. w., wovon die Perſon in ſich das Beiſpiel aufſtellt. Weil wir die Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beiſpiel eines Geſetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Perſon von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Dieſe können Neigung, und wenn es Thiere ſind, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. f. w., fo gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbft Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, ift noch nicht Achtung. Man kann fogar über die Macht eines Menfchen erftaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtfchaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Gefetzes durch die That beweifet, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich felbft eines gleichen Grades der Rechtfchaffenheit bewufst find. Denn, da beim Menfchen immer alles Gute mangelhaft ift, fo fchlägt das Gefetz, durch ein Beifpiel anfchaulich gemacht, doch immer unfern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns fehen, uns nicht fo bekannt ift, als unfere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erfcheint. Achtung ift ein Tribut, den wir dem Verdienfte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äufserlich damit zurückhalten, fo können wir doch nicht verhüten, fie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moralifche Gefetz alfo beftimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Wefen, den Gegenftand der Handlung, oder was gut und böfe ift *), fondern auch fubjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in fo fern ift daffelbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einflufs hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluffe des Gefetzes auf den Willen beförderlich ift (P. 158.).

9. Heinrich Home (Verfuche über die erften Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) fagt: „Wir haben ein befonderes Gefühl, vermöge deffen wir billigen oder mifsbilligen, und diefes Gefühl ift überflüfsig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun follen.“ Hiernach geht alfo ein Gefühl, das auf Moralität geftimmt ift, im Subject vor dem Gefetz her, oder es wird durch diefes Gefühl beftimmt, was Gefetz

*) Sollte nicht das ἀισϑητηριον Hebr. 5, 14, das moralifche Gefühl, als Anlage feyn?

für unsere Handlungen ist. Das ist aber unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung darf aber nicht sinnlich, sondern muss das Gesetz selbst seyn. Hätten wir keine sinnlichen Gefühle, so hätten wir freilich keine Neigungen, und also auch nicht das Gefühl, welches Achtung heisst; aber die Ursache der Bestimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practischen Vernunft, und dieses Gefühl kann daher seines Ursprungs wegen nicht pathologisch, oder unwillkührlich aus der Neigung entsprungen, sondern muss practisch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heissen. Dadurch, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluss und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als sei das Subject der Gegenstand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniss der reinen practischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Gesetzes durch die Wegschaffung des Gegengewichts der Neigung, also relativ, oder im Verhältnisse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, welche objectiv als ein Sittengesetz, subjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practische Vernunft verschafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, dass sie der Selbstliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegensatze mit practischer Vernunft) alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das dann allein Einfluss hat, Ansehn. Noch ist hierbei zu merken: dass, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit ist, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens, sie diese Sinnlichkeit voraussetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, also auch das moralische, Grade haben muss, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, so setzt das moralische Gefühl die Endlichkeit solcher Wesen voraus, denen das moralische Gesetz Achtung auflegt. Achtung fürs Gesetz kann also einem höchsten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hindernifs der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blofs zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, dafs durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nehmlich, sie mufs mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmäfsig, und diese Beschaffenheit heifst auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmäfsigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da mufs der Wille blofs durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, blofs um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heifst auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Gesetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaaßen, gleichsam als Volontaire (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. daß wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

fatz feiner Handlungen zu machen. Es ift aber hier blofs von einer practifchen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht finnlich lieben, weil er kein Gegenftand ift, der uns in die Sinne fällt, und alfo Einflufs auf unfer Gefühl, und fo eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menfchen ift nun das wohl der Fall, aber es ift nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenftand nicht liebenswürdig ift. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Gefinnung nach verworfenen, und dem äufsern Anfehn nach, höchft widerlichen Räuber haben. Gott lieben heifst alfo, feine Gebote gerne thun, den Nächften lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, diefe Gefinnung wirklich zu haben, fondern darnach zu ftreben. Das drücken auch die Worte Jefu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, fo wäre das Gebot überflüffig, thun wir es aber nicht gerne, fondern aus Achtung fürs Gefetz, ja macht das Gebot gar diefe Achtung zur Triebfeder, fo würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unluft) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Luft). Diefes Gefetz ftellt alfo das Ideal der Heiligkeit auf, oder die fittliche Gefinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortfchreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Gefchöpf jemals alle moralifche Gefetze völlig gerne thun, fo müfste es keines Selbftzwangs mehr bedürfen. Das ift aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Anfehung deffen, was zu feiner Zufriedenheit erfordert wird, fo kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun diefe mit dem moralifchen Gefetze nicht einerlei Quelle haben, fo wird ihre Zufammenftimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzufammenftimmung immer möglich feyn, alfo immer Achtung fürs Gefetz, die aber mit Unluft verknüpft ift (6, a), der Grund der Befolgung deffelben feyn müffen (10, b); das Gefetz wird daher immer Gebot für

ein solches Wesen bleiben (6, a), und seine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Gesetz wird sich nie in Liebe zu demselben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsschwärmerei (Ueberschreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der moralischen Schwärmerei (der Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschheit setzt) in Ansehung der Liebe des Nächsten, vorgebeuget. Die sittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geschöpf (endliche Wesen) stehet, ist Achtung fürs moralische Gesetz, sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn versetzt, der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz (10, b), dessen Joch sie tragen müssten, dem sie gehorchen müssten, sondern die Handlung sei ein Verdienst, das sie sich machen könnten, so ist das moralische Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, dass die Triebfeder alsdann pathologisch ist, weil sie in der Selbstliebe bestehet, so ist es phantastisch, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei. Es lassen sich wohl Handlungen andrer, wenn sie blofs um der Pflicht willen, und mit grosser Aufopferung geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch nur so fern Spuren da sind, dass sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind. Will man sie aber Jemanden als Beispiel zur Nachfolge vorstellen, so muss durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unserm Eigendünkel (eiteln Selbstliebe) überläfst, uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiss zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, dafs fie nicht von unferm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich fie fei das Gefühl der Unangemeffenheit unferes Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gefetz ift. Es ift nun die Frage: wie ftimmt diefe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben gefehen, dafs die Achtung ein Gefühl ift, das durch die blofse Idee des Sittengefetzes in uns gewirkt wird (1); folglich mufs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unferm Vorftellungsvermögen feyn, die für uns Gefetz ift; aber

b) foll auch diefe Idee durch das Vermögen unfers Willens ganz allein Einflufs auf unfere Willensbeftimmung haben, fo dafs wir nichts weiter wollen, als was das Gefetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Gefetz will, und diefe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Gefetz Eingang bei uns verfchaffen. Da diefes nun durch das Gefühl der Achtung gefchieht, fo ift diefes Gefühl des Widerftandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeffen wir noch dem Sittengefetz find, oder wie fehr wir immer noch hinter der Idee deffelben zurückbleiben, und wie unangemeffen alfo immer noch das Vermögen unfers Willens zur Erreichung der Idee des Gefetzes ift.

c) Da es nun unfere eigene Vernunft ift, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einflufs auf unfern Willen auch zeigt, dafs es unfre Beftimmung ift, nach jener Angemeffenheit zu ftreben, fo ift die Achtung fürs Gefetz zugleich Achtung für unfern eigenen, durch die Vernunft beftimmten Willen, und für unfre Beftrebung, nehmlich die, die Angemeffenheit unfers Willens zur Idee des Sittengefetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterfcheidet fich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) **Ehrfurcht** ist auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist **Furcht** die Abneigung vor Schmerz, und **Ehre** ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. **Ehren** heisst aber dieses Interesse äussern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unsrer Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesse daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flösst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11. *).

b) **Schiller** sagt (in der **neuen Thalia** 3. B. S. 217.). „Man darf die **Achtung** nicht mit der **Hochachtung** verwechseln. **Achtung** geht nur auf das Verhältniss der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. **Hochachtung** hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäss handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt Vernunftwesen erfreuen muss. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. **Achten** muss auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen **hochzuachten**, der es gethan hat, müsste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn." Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, daſs Hochachtung nicht eine absolute Achtung iſt, wie die Achtung fürs Geſetz, welche in Beziehung aufs Geſetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Weſen, welches das Geſetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Weſen, welches das Geſetz ſelten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, ſo rührt das davon her, daſs er zu ſeiner eigenen Entſchuldigung ſich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die ſubjective moraliſche Triebfeder (Achtung fürs Geſetz) die geſetzmäſsigen Handlungen; folglich rührt es von ſeinem Unglauben an die Tugend der Menſchen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen iſt ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unſere eigene Beſtimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unſerer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Gröſse deſſelben zu faſſen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unüberſehbare egyptiſche Pyramide u. ſ. w. Nun iſt unſere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung deſſen fordert, was der Verſtand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen ſind nichts anders, als Vorſtellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verſtand liefert (ſ. *a priori*. 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber iſt nur ein Vermögen, ſich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufſtellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemeſſenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenſtandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen iſt, und um deſſentwillen wir eben den Gegenſtand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unſere Gemüthsſtimmung iſt. Die Vernunft ſchreibt uns nehmlich, beim Anblick eines ſolchen Gegenſtandes, die Zuſammenfaſſung deſſelben durch die Einbildungskraft als ein Geſetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entſtehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun iſt es aber

nicht der Gegenſtand, den wir achten, ſondern das Geſetz der Vernunft, welches uns hier die Zuſammenfaſſung des Gegenſtandes in der Anſchauung eines Ganzen vorſchreibt, d. i. unſere eigene Beſtimmung (14, c.); nur daſs wir hier dieſe unſere Beſtimmung mit dem ſinnlichen Gegenſtande verwechſeln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unſerer Vernunft über unſer ſinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unſere Vernunftbeſtimmung, gleichſam anſchaulich macht (U. 96.). Man kann alſo ſagen, das Gefühl des Erhabenen iſt das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heiſst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen ſcheint, die aber eigentlich Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft iſt. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengeſezzes unſern Willen beſtimmen kann, ſo daſs derſelbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Geſetz hervorbringt, iſt unbegreiflich. Wir können aber einſehen, warum es unbegreiflich ſeyn muſs. Die Willensbeſtimmung iſt nehmlich ein Phänomen, oder eine Erſcheinung im innern Sinn, dieſe kann nur wieder aus andern Erſcheinungen, die ihre Urſachen ſind, erklärt werden. Daher iſt es begreiflich, wie ein Gegenſtand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengeſetz iſt aber kein Gegenſtand in der Natur, ſondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs ſinnliche Gegenſtände als Urſachen erkennen, ſ. Urſache; überſinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengeſetz, ſind nur die Vorſtellung von einer Urſache überhaupt, ſie laſſen ſich bloſs als Urſache denken. Wir können alſo einſehen, daſs bei einer moraliſchen Handlung das Sittengeſetz als Triebfeder wirken müſſe. Da nun moraliſche Handlungen von unmoraliſchen im Begriff des Werths einer Handlung unterſchieden werden müſſen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Geſetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindeſten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich iſt.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären; und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

dass die practische Vernunft diese Wirkung durch Freiheit, also willkührlich, hervorbringe, von welcher Caussalität wir keine Begriffe haben, ob sie gleich bei dem Moralgesetz vorausgesetzt wird. Daher wird also die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ist in so fern nichts moralisches, sondern etwas pathologisches, oder den Neigungen mechanisch widerstehendes; aber als von der practischen Vernunft bewirkt, als willkührlich und selbstgewirkt gedacht, und ist so fern nichts physisches oder pathologisches, sondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 126 — 159.

Dess. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatisch.

Acroamatische, discursive, philosophische Beweise nennt Kant diejenigen Beweise, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweisen will, so kömmt es darauf an, wie die Behauptung beschaffen sei. Ist sie von der Art, dass wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichsam selbst machen können, so wird dadurch dasselbe gleichsam hervorgebracht, oder in Gedanken sinnlich dargestellt, und folglich damit bewiesen. Dies Hervorbringen, oder sinnliche Darstellen in Gedanken, heisst die Construction, und ist bei solchen Behauptungen, die nur acroamatisch bewiesen werden können, nicht möglich. In den acroamatischen Beweisen hat man den Gegenstand der Begriffe, von denen geredet wird, bloss in Gedanken, und drückt die Begriffe bloss durch Worte, aber nicht durch sinnliche Darstellung aus. Das Wort acroamatisch ist griechisch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatischen Beweisen hört man bloss die Beweisgründe, in den mathematischen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heissen, sieht man sie in der Construction. Man nennt diese Beweise auch

discursive, nach dem Lateinischen, welches ausdrückt, dass sie nur durch Worte geführt werden. In der Philosophie giebt es keine andern Beweise, da sie hingegen in der Mathematik gar nicht verstattet sind, weil in derselben alles demonstrirt, d. i. durch sichtbare Darstellung (Construction) bewiesen werden muss.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wissenschaft vom Raum vermittelst solcher Constructionen, nicht bekannt sind, wird es nöthig seyn, erst das Beispiel eines solchen nicht acroamatischen Beweises zu geben, damit sie alsdann das Eigenthümliche des acroamatischen desto deutlicher einsehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingeschlossenen Raum einen Triangel, ABC sei das Bild eines solchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich solche Bilder der Gegenstände, die er sich in Gedanken vorstellt, um sich selbst und andern deutlicher zu werden. Diese Bilder stellen aber niemals den Gegenstand selbst vollkommen dar. Denn der Triangel ABC schliesst z. B. einen bestimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden grossen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingeschlossenen Raum verstehet, welches kein Bild darstellen kann. Von einem solchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er sei gleichseitig, oder die drei einschliessenden Linien seien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man bestimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder bestimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) so, dass alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieser krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine solche krumme Linie heisst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heisst dann der Mittelpunct dieses Kreises, und jede solche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmesser des Kreises genannt, und sei, in diesem Fall, so lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derfelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deffen Halbmeffer auch die Linie (AB) fei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreifes ift.

c) Endlich ziehe man von dem Durchfchnittspunct beider Kreife (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, dafs die drei Seiten eines folchen Triangels einander gleich find, ift nun nicht acroamatifch, fondern intuitiv oder anfchauend, denn er wird nicht blofs mit Worten, fondern durch finnliche Anfchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht blofs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, fondern jedem möglichen Triangel, und man fiehet aus demfelben, dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Es heifst nun fo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchfchnittspunct der Kreife nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, ift mit diefer von gleicher Länge, denn fie find beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchfchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) ift ebenfalls von gleicher Länge mit derfelben, denn fie find auch beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ACE).

c) Nun ift es ein Grundfatz, dafs, wenn zwei Dinge fo grofs find, als ein Drittes, fie nothwendig beide von gleicher Gröfse feyn müffen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchfchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit diefer von gleicher Länge find, fo müffen fie vermöge jenes Grundfatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heifst, der Triangel mufs gleichfeitig feyn; welches eben bewiefen werden follte.

3. So beweifen, heifst demonftriren, oder einen fichtbaren, intuitiven oder anfchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conftruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ift es hingegen mit einem acroamatifchen Beweife. Es fei z. B. der Satz zu beweifen: die Erfcheinungen ftehen, fofern fie zugleich find, als Subftanzen, in Anfehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechfelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erfcheinungen, d. h. in jedem finnlichen Erfahrungsgegenftande, die Subftanz ift, oder das, was immer bleibt, wenn fich der Gegenftand auch noch fo fehr verändert, in der Einbildungskraft darftellen, und uns fogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, dafs die Accidenzen, die wir an derfelben anfchaueten, durch die Wirkung beider Subftanzen auf einander fo wechfelten, dafs kein Accidenz in der einen Subftanz B durch die Subftanz A einem andern weichen müffe, ohne dafs die Subftanz A durch die Subftanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. dafs keine Wirkung entftehen könne, ohne eine Zurückwirkung, fo wäre der Beweis anfchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis felbft eine Demonftration. Allein das ift nicht möglich. Nur Gröfsen können conftruirt werden, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung find Begriffe und keine Anfchauungen, oder finnliche Vorftellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angefchauet, oder finnlich vorgeftellt, und nicht conftruirt oder finnlich dargeftellt werden. Der ganze Beweis mufs daher blofs durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darftellung der Sache felbft, und kann alfo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende mufs ich mir erft deutlich denken, was Erfcheinung, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung ift, oder die Merkmale diefer Begriffe in Gedanken auffuchen. Weifs ich nun, dafs Erfcheinung jeden finnlichen Gegenftand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beftimmt ift, fondern blofs angefchauet wird, Subftanz das, was in diefem Gegenftande immer bleibt, Accidenz das, was an diefem Gegenftande immer wechfelt, und Wechfelwirkung diejenige Wirkung des Gegenftandes auf ei-

sen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erftern erfolgen kann, bedeutet, z. B. dafs ich mit dem Fufs nicht auf den Fufsboden meines Zimmers treten kann, ohne dafs der Fufsboden auf meinen Fufs zurückdrückt; dann find mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erft möglich. Da der Beweis nun blofs durch Begriffe geführt wird, fo mufs ich wieder alle diefe Begriffe verftehen, oder die Gegenftände, welche durch fie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweifenden Satze durchdenken, wodurch es mir erft möglich wird, den Beweis felbft zu faffen und feine beweifende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweifende Satz ift alfo: alle finnliche Gegenftände, wenn fie zugleich feyn follen, müffen nothwendig fo auf einander wirken, dafs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ift. Es wird hier etwas von finnlichen Gegenftänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an fich ift, das, unabhängig von unfrer Art zu erkennen, wirklich fo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (f. an fich), noch ein blofses Spiel unferer Einbildungskraft. In unferer Wahrnehmung folgt eine Vorftellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorftellungen auf einmal, fondern nur nach einander bewufst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich feyn, d. h. follen wir finnliche Gegenftände nicht für eben fo nach einander exiftirend halten, als wir fie nach einander wahrnehmen, fo mufs in unferm Verftande etwas feyn, wodurch die Ordnung, in der wir fie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alfo diefe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es mufs jedermann begreifen können, dafs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beftehet. Diefes ift nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verftandesbegriff, d. i. einen folchen Begriff, der aus dem Verftande entfpringt, und welchem der Stoff zur Anfchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen feyn mufs.

Dieses ist der Begriff der **Wechselwirkung**, vermöge dessen alle gleichzeitigen Dinge als solche erkannt werden müssen, die alle so auf einander wirken, daſs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich ist. Ohne diesen Verstandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für solche halten, die in denselben verschiedenen Zeiten (also nach einander) existiren, in welchen wir sie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fuſsboden nicht auf meinen Fuſs zurück, und wüſste ich also nicht, daſs auch auf die Wahrnehmung des Fuſsbodens etwas in meinem Fuſs als nothwendig folgt, so wüſste ich nicht, daſs der **Fuſsboden** mit meinem Fuſs **zugleich** existirte, sondern da ich ihn erst bei der Wirkung meines Fuſses wahrnähme, so wüſste ich bloſs, daſs diese Wahrnehmung auf die meines Fuſses folgte. Ich würde daher beide in verschiedene Zeiten nach einander setzen, weil ich sie so wahrnehme. Der Begriff der Wechselwirkung macht es also möglich, daſs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Beschaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verschiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Dieser Beweis ist unumstöſslich. Es wird gewiſs Niemand zeigen können, wie es möglich sei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn sie nicht Accidenzen an sich hätten, die als wechselseitige Wirkungen von einander erkannt werden müssen, so daſs das Gegentheil, daſs sie nehmlich auch wohl nach einander seyn können, gar nicht möglich ist. Allein die Gewiſsheit davon, daſs alle Erscheinungen in durchgängiger Wechselwirkung stehen **müssen**, so unumstöſslich sie ist, ist dennoch nicht so in die Augen springend, daſs man sagen könnte, ich sehe es gleichsam, daſs es nicht anders möglich ist, so wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich sehe, daſs zwei gerade Linien, ich mag sie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einschlieſsen, sondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatischen Beweisen erschwert das Zusammenfassen derselben in Ein Bewuſstseyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. (S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, *ressemblance*, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so dass A die Beschaffenheiten a, b, c u. s. w. und B die Beschaffenheiten α, β, γ u. s. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. s. w. §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, dass einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht sehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hause alles, was er in demselben siehet, sorgfältig aufschreibet. Setzet endlich, dass er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häusern aufgezeichnet hat, so wird es einerlei seyn, und die Häuser werden nicht zu unterscheiden seyn."

2. Das Wort ähnlich sagt Lambert (Architectonik, §. 136.) ist aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zusammengesetzt, wovon ersteres ein Vorwort (Präposition), daher ein localer Verhältnissbegriff ist.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit ist ein logischer Vergleichungs- oder Verhältnissbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geschlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich solche Begriffe zusammengestellt werden, die gewisse Beschaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Aristoteles seine Categorien nach der Aehnlichkeit zusammen, dass sie von allen Dingen gedacht werden müssen. Da er aber beim Sammlen derselben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem sie vollständig abgeleitet werden könnten, sondern bloss nach jener Aehnlichkeit verfuhr, so bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und sogar einen empirischen Begriff unter seinen Titel der Categorien, und war überdem nicht sicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die seiner Aufmerksamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelst der Aehnlichkeit lassen sich die Dinge analogisch ordnen, denn Analogie heisst das Verhältniss der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit ist selbst ein Verhältnissbegriff, denn es müssen wenigstens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Substanzen sind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derselben an beiden ei-

nerlei sind, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen sind.

Aesthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica.* Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läſst sich nehmlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachläſsigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heiſsen die transscendentale und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, daſs die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daſs hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am

Himmel, oder auf der Erde, sogar gewisse Eigenschaften haben müsse, die wir vorher, ehe wir die Gegenstände noch mit unsern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B dass wir behaupten können, ohne erst den Versuch anzustellen, ein Mensch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geschwindigkeit in lauter Schlangenlinien diesen Weg mache.

3. Kant musste also nothwendig darauf fallen, zu untersuchen (C. 35.), ob sich die Kenntnisse von dem Ursprung aller der sinnlichen Vorstellungen, die den Gegenständen nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollständig und als Principien aller sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) *a priori* vortragen, und als solche apodictisch beweisen liessen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transscendentalen Aesthetik führt C. 31 — 37.), geleistet, wenigstens die Idee dieser Wissenschaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht also einen Theil der Transscendentalphilosophie aus, oder der Wissenschaften von dem Ursprung unserer Vorstellungen *a priori*, und zwar den ersten Theil der transscendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transscendentalphilosophie, welcher die Regeln der Wissenschaft selbst vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegensatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniss, Einfluss zu verschaffen.

4. In der transscendentalen Aesthetik wird also die Sinnlichkeit isolirt, s. abstrahiren, d. h. alles davon abgesondert,

a) was der Verstand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenstand unsrer Vorstellung wird, und also zur Empfindung gehört, d. i. die Vorstellung von einem sinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als folche Vorftellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Befchaffenheit unferer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anfchauungen heifsen. Diefe reinen Anfchauungen müffen alfo allen übrigen finnlichen Vorftellungen, fie mögen uns nun vermittelft der Werkzeuge der Sinne als in der Erfcheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgeftellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet fich, bei diefer Unterfuchung, dafs es zwei folcher reinen Formen finnlicher Anfchauungen, als Principien der Erkenntnifs *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transfcendentale Aefthetik in zwei Abfchnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anfchauungen *a priori*. In dem erften Abfchnitt wird gezeigt, wie Anfchauungen *a priori* entfpringen können, die für alle äufserlichen, finnlichen Anfchauungen *a pofteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben: in dem zweiten wird daffelbe für alle finnlichen Anfchauungen *a pofteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transfcendentalen Aefthetik können aber auch nicht mehr als diefe zwei Elemente enthalten feyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorftellungen, felbft die der Bewegung, etwas Empirifches oder was nicht nothwendig und immer ift, vorausfetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgeftellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgeftellt wird, Schall und Töne, ift für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und fubjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menfchen anders feyn. So lange aber noch irgend Anfchauungen, wäre es auch nur in der Phantafie, möglich find, müffen fie, auch von dem Blinden und Tauben, die äufsern im Raum, und alle in der Zeit, vorgeftellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von diefen beiden Elementen der reinen Anfchauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der gröfsten Wichtigkeit find, wovon ich hier nur die erfte erläutern will,

weil sie die transscendentale Aesthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erscheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diese erste Anmerkung nun bestehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transscendentale Aesthetik lehrt: dass alle unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind. Dies ist Kants wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit unserer Sinnlichkeit (M. I. 69.). Er behauptet damit, dass die Dinge, die wir in Raum und Zeit anschauen, kurz alle Körper, nur Vorstellungen sind, die als Erscheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin sie sich befinden, nur in uns, in unsern Vorstellungen, existiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unserm Anschauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorstellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit seyn, da diese allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. kurz des ganzen sinnlichen Gegenstandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie lehrt, dass eine undeutliche, das ist, eine dunkele oder verworrene Vorstellung sinnlich (*repraesentatio sensitiva*) sei (Baumgartens Metaphys. §. 383.), dass also die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorstellungen sei. Die sinnlichen Vorstellungen (*idées sensitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an sich ab, und drückten diese Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diese Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen nicht mit Bewusstseyn auseinander setzen könnten, weil die Anzahl der mechanischen Wirkungen auf unsere Sinne zu gross, und diese Wirkungen selbst zu klein wären (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe: Nouveaux Essais sur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung (*phantôme sensitif*), welche die ganze Lehre

derfelben unnütz und leer macht. Der Unterfchied zwifchen einer undeutlichen und deutlichen Vorftellung ift blofs logifch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei blofs darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnifsvermögen zur Auseinanderlegung (Analyfirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Befchaffenheit der Dinge felbft, welches allein der Gegenftand der Metaphyfik ift. Kant giebt das Beifpiel des Begriffs eines Rechts. Der gefunde Verftand denkt fich unter demfelben eben daffelbe, was die fubtilfte Speculation aus demfelben entwickeln kann, nehmlich dafs wenn derfelbe mit einer Handlung verbunden werden kann, fie mit einer Forderung verknüpft fei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgefetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen follte. Allein im gemeinen und practifchen Gebrauche ift man fich diefer mannichfaltigen Vorftellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewufst. Daraus folgt aber nicht, dafs diefer Begriff dann finnlich fei, und eine blofse Erfcheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erfcheinen, fondern der Begriff deffelben liegt in der Vernunft, und ftellet eine gewiffe moralifche Befchaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moralifche Befchaffenheit derfelben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diefe heifst Pflicht, fondern diefe Befchaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wefen, gegen das gehandelt wird, und das ift eine Befchaffenheit, die den Handlungen an ihnen felbft, und nicht in der blofsen Erfcheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anfchauung gar nichts, was einem Gegenftande an fich felbft zukommen könnte, fondern blofs die Erfcheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diefe Fähigkeit, folche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heifst die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntnifs des Gegenftandes an fich felbft nicht liefern, wenn man auch die Erfcheinung bis auf den Grund durchfchauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir gesehen haben, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verstand Erkannten) blofs als logisch, und suchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen. Allein dieser Unterschied ist offenbar transscendental, oder hängt von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der sinnlichen und Verstandes Gegenstände selbst, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, wie sie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unser Erkenntnifsvermögen leihet, seyn mögen, nicht blofs nicht deutlich, sondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unsere subjective Beschaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzustellen, wegnehmen, so ist das vorgestellte Object, z. E. der Tisch, mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Gröfse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen seyn, denn es ist die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches die Vorstellung Tisch hat, wodurch derselben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Gestalt, noch Gröfse möglich ist. Und das heifst nun eben, dieser Tisch ist eine Erscheinung, und nicht ein Ding an sich. S. An sich.

11. Es ist hier freilich noch ein Unterschied merkbar. An einer jeden Anschauung ist etwas zu finden, was ihr wesentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menschen überhaupt gilt. An einer Anschauung ist aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weise zukömmt, was nicht von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, sondern von der besondern Stellung oder Organisation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Sieht man blofs auf diesen Unterschied, so pflegt man das Erkenntnifs des erstern eine solche zu nennen, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erschei-

nung deffelben. Diefer Unterfchied ift aber nur empirifch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterfchied in der Erfahrung, nicht aber den Unterfchied zwifchen den Erfahrungsgegenftänden (den Erfcheinungen überhaupt) und dem, was fie an fich felbft mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unfere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterfchied transfcendental heifst. Bleibt man aber bei jenem empirifchen Unterfchied ftehen, (wie es gemeiniglich gefchiehet) und fieht jene empirifche Anfchauung, welche man in der Erfahrung das Ding an fich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es gefchehen follte) als die Vorftellung von einer blofsen Erfcheinung an, fo dafs darin gar nichts, was irgend die Sache an fich felbft anginge, anzutreffen ift, fo ift der transfcendentale Unterfchied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an fich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), felbft bis zu der tiefften Erforfchung der Gegenftände, mit nichts weiter, als mit Erfcheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erfcheinung.

12. Die Anmerkung in 8. beftehet ferner aus der Bemerkung:

b) Diefe transfcendentale Aefthetik ift nicht blofs fcheinbare Hypothefe, fondern unumftöfslich gewifs (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wiffenfchaften vom Raum und der Zeit, vermittelft der Conftructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wiffenfchaften, welche ihre Sätze nur durch Anfchauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumftöfsliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müffen, und folglich nicht empirifch feyn können, alfo in einem Anfchauungsvermögen *a priori* gegründet feyn müffen, von dem eben die tansfc. Aefthetik die Principien aufftellt. S. objectiv.

13. Der Befchlufs der transfcendentalen Aefthetik (in Kants Critik der reinen Vernunft) ftellt nun das ganze Refultat derfelben auf. Sie zeigt, dafs durch reine Anfchauungen *a priori*, Raum und Zeit, fynthetifche Sätze *a priori* möglich find, welches die Aufgabe der reinen Vernunft ift, die durch

die Critik derselben soll gelöset werden. S. Anschauungen und Transscendentalphilosophie.

14. Die metaphysische Aesthetik könnte noch von der transscendentalen getrennt werden, und würde die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* seyn, im Gegensatz der transscendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphysische Begriffe vom Raum und der Zeit befassen und auf den einzigen empirischen Begriff einer empirischen Anschauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimension, der Beharrlichkeit, dem Vorherseyn und Nachherseyn, dem Zugleichseyn u. s. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgesondertes, vollständiges und ausführliches System dieser Wissenschaft, welches doch nöthig ist, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes, oder die Prädicabilien vollständig zu finden, um das, was an einer Anschauung rein ist, von dem Empirischen an derselben abzusondern, u. s. w.

15. Die empirische Aesthetik ist die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a posteriori*, und gehört zur Psychologie (s. Psychologie) oder Anthropologie (s. Anthropologie). Sie giebt die Kunst zu beobachten, zu erfahren u. s. w. und ist wie jede empirische Wissenschaft unerschöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aesthetik vollständig ausgeführt werden können.

16. Die Deutschen sind die einzigen, welche sich vor Kant des Worts Aesthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geschmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, dass die Critik des Geschmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln desselben zur Wissenschaft erhoben werden könnten. Allein diese Bemühung ist vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, sondern durch den Geschmack gefühlt wird. S. Geschmack. Auch sind die Regeln oder Criterien des Schönen blofs empirisch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, dass etwas schön seyn müsse. Daher ist es rathsam, die Cri-

tik des Geschmacks entweder nicht ferner Aesthetik zu nennen, und diese Benennung nur der Wissenschaft zu geben, welche wir rationale Aesthetik genannt haben, oder sie als einen Theil der empirischen Aesthetik zu betrachten, und Aesthetik des Schönen oder des Geschmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64 73. II. Th. Transsc. Logik. Einl. S. 76.
Dess. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphys. §. 383. 395.

Aesthetisch,

'αισθητον. So heisst das Prädicat, welches das Verhältniss einer Vorstellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbesondere aber zum Gefühl der Lust oder Unlust. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil ist ästhetisch (M. II, 464. U. 23.) heisst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object ist sein Bestimmungsgrund. Das Wohlgefallen ist ästhetisch, wenn es aus der Sinnlichkeit entspringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegensatz gegen das intellectuelle, welches seine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher selbst gewirkt ist. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee ist ästhetisch, wenn sie sich auf eine Anschauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen englischen Gartens. Die Deutlichkeit ist ästhetisch (C. Vorr. 12. der ersten Ausgabe) d. i. sinnlich, durch Beispiele und Gleichnisse hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorstellungen und Urtheile anschauend machen; sie ist der logischen entgegengesetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entstehet.

Aeussere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenschaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, ἀπάθεια, *phlegma (in significatu bono)*, *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben; in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widerstehet. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, daſs ein Mensch mit sich spielen läſst, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäſsigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibt sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der groſsen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der gröſsten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, daſs nicht die äuſsern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

ſondern allein die Tugend den Menſchen glücklich machen, und daſs ihm folglich die erſtern gleichgültig ſeyn müſsten. Man kann hiervon den Artikel höchſtes Gut nachſehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectloſigkeit und Weisheit identiſche Ideen. Dieſe Weisheit wurde alſo auch in abſoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menſchen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden iſt. Die Stoiker unterſchieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (ῥοπη, *propenſio, motus non voluntarius, ictus, pulſus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ἑξις, *ceſſio*);

c) die willkührliche Begierde nach demſelben (συγκαταθεσις, *conſenſio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio, impetus*).

Die drei erſten Momente ſahen ſie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten ſie, als etwas unmoraliſches, und verlangten von ihrem Weiſen, daſs er ſie unterdrücken müſſe. Die Stoiker unterſchieden zweierlei Affectloſigkeit:

a) die des Weiſen, der ſich von ſeinen Rührungen und Begierden nicht hinreiſsen läſst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühlloſigkeit nennen.

Die letztere hielten indeſſen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche ſittliche Affectloſigkeit. Hieraus erhellet, daſs die Affectloſigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verſchieden war von der Affectmäſsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

---

*) Seneca ſagt (*Epiſt. IX.*) *Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit; illorum ne ſentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν εἱναι, ἀπαθη δε οὐκ εἱναι ſagen Pythagoras, Plato und Ariſtoteles. Das iſt die Meinung des Auguſtinus (*de Civ. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diſtat inter Stoicorum aliorumque philoſophorum opinionem de paſſionibus et pertur-*

4. Die Ariftoteliker lehrten nehmlich, dafs die Affecten nicht moralifch wären, fondern nur gemäfsigt werden müfsten.

Eine Affectlofigkeit diefer Art ift **edel**, d. i. erregt Bewunderung.

> Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121
>
> *J. Lipfii manuductionis ad Stoicam philofophiam lib. III. Diff. VIII. p* 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιοῦσθαι, *affici*, heifst, eine Einwirkung auf das Gemüth **leiden**, wodurch ein Eindruck entfpringt, der den Stoff zur Vorftellung eines Gegenftandes giebt. Ohne ein folches **afficirt** werden kann fich das Gemüth nur mit Vorftellungen befchäftigen, die es durch **ehemalige** Eindrücke erhalten hat, oder die bei **Gelegenheit derfelben** entfprungen find. Ohne folche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewufsfeyn der Vorftellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns fchon bewufst find, find ohne diefe Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorftellungen *a priori*, die nur Formen der empirifchen Vorftellungen find, einen Inhalt gäbe. Alle empirifchen Vorftellungen fetzen ein folches **afficirt** worden feyn voraus, d. h. es ift etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth felbft entfpringt, und welches wir daher, der Befchaffenheit unfers Gemüths gemäfs, auf eine uns unbekannte Urfache aufser dem Gemüth beziehen müffen,

---

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortaffe dicunt eas in fapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius fapientiam, qua utique fapiens eft, vllo errore obnubilant, aut labe fubuertunt. Accidunt autem animo, falva ferenitate fapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrfcheinlich fprachen die Stoiker zuweilen von dem Weifen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müffen, und behaupteten dann von ihm eine **abfolute** Affectlofigkeit; zuweilen aber von dem Weifen in der Erfahrung, wie er unter Menfchen möglich fei, und verwarfen dann blofs jenen **eigentlichen Affect** (3, d.) und nannten diefe Beherrfchung feiner felbft **Affectlofigkeit**. **Cicero** behauptet fchon (*De Finib. lib. III. et IV.*) dafs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den **Platonikern** und **Peripatetikern** verfchieden gewefen wären.

welches man das **Ding an fich**, f. **An fich**, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, dafs es ein folches **Ding an fich** gebe, fondern diefe Beziehung ift blofs die Folge davon, dafs wir, der Befchaffenheit unfers Verftandes gemäfs, alles, und alfo auch den Stoff der empirifchen Vorftellungen, für eine Wirkung erkennen müffen, wodurch folglich auf eine Urfache hingewiefen wird. Diefer Stoff ift nehmlich **gegeben**, er ift **nicht Wirkung des Gemüths**, er ift ein Eindruck auf das Gemüth (**Empfindung**), das Gemüth ift **afficirt** worden, find alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck **afficirt** werden fchon von **Cudworth** (*de aeternis iufti et honefti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin ftimmen alle überein, fagt er *), dafs diejenigen, welche empfinden, nicht felbft wirken, fondern leiden, oder dafs die **Empfindung** ein Leiden fei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, dafs bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, dafs der Körper afficirt werde, denn das ift eine Erfahrung, fondern davon, dafs das **Gemüth** eine Einwirkung leide, wodurch es erft möglich wird, dafs wir finnliche Gegenftände wahrnehmen; weil fonft keine Vorftellung von einem Erfahrungsgegenftande entftehen, fondern das Gemüth die Gegenftände aus fich felbft hervorbringen, und fich alfo eine Welt nach Belieben müfste fchaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(**logifche oder analytifche**) **Verwandtfchaft**, *affinitas, connexion des efpeces.* So heifst diejenige Eigenfchaft der Begriffe, dafs fie gewiffe Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

---

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui fentiunt, non agere, verum perpeti, aut fenfum perpeffionem effe. Primum nemo fanus dubitat, in omni fenfu corpus eius, qui fentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich ſind; daſs gewiſſe Merkmale des reinen Begriffs mit gewiſſen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identiſch) ſind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenſalze iſt z. B. der, daſs ſie Salze ſind, welche einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack haben, aus den Säuern die darin aufgelöſeten Materien niederſchlagen, den Veilchenſyrup grün färben u. ſ. w. Der Begriff der Kalkerden iſt, daſs ſie diejenigen Erden ſind, welche im natürlichen Zuſtande mit allen Säuren brauſen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenſalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinſchaftliches Merkmal, wodurch ſie folglich mit einander verwandt ſind, oder in Affinität ſtehen, nehmlich, daſs ſie beide abſorbiren, oder ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logiſches Geſetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich daſs die Verwandtſchaft zweier Begriffe, wäre ſie auch noch ſo nahe, ſo lange beide nicht identiſch ſind, nie von der Art iſt, daſs ſich nicht noch eine nähere denken lieſse. Beide können alſo ſo gedacht werden, daſs ſie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtſchaft ſtehen, als unter ſich, oder noch weniger von ihnen unterſchieden ſind, als von einander. Dieſes Geſetz gebietet alſo einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch ſtufenweiſes Wachsthum der Verſchiedenheit, d. h. der Uebergang geſchieht nicht durch Sprünge (ſ. Abſprung), ſondern durch einen Uebergang nach dem Geſetz der Continuität, nach welchen zwiſchen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt iſt, als beide unter ſich verwandt ſind.

2. Kant nennt dieſes Geſetz auch das Geſetz der Continuität der Formen, nehmlich der logiſchen Formen, worunter die Logiker die Arten verſtehen *).

---

*) *Cicero Top. 7. Formae ſunt, quas Graeci* ἰδέας *vocant, noſtri, ſi qui haec forte tractant, ſpecies appellant — utroque verbo idem ſigni-*

S. Form. Dieses Gesetz entspringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logischen Gesetze.

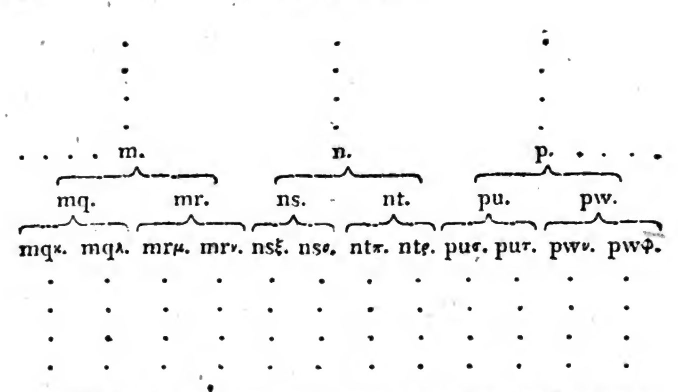
1. Man muss die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läst sich denken, dass zwei noch so heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff ist, unter welchem sie beide stehen, und vermittelst dessen sie homogen oder gleichartig sind. Dies heisst daher das Gesetz der Homogeneität. S. Homogeneität.

2. Man muss die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein solcher angesehen werden könnte, unter dem noch andere Arten stehen. Wenn daher ein Begriff auch noch so zusammengesetzt ist, so läst sich doch denken, dass er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, so dass Arten, die unter ihm stehen, entspringen. Dies heisst das Gesetz der Specification oder der Verschiedenheit.

Durch das erstere Gesetz steigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man sich nun die Idee der Vollendung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe nach beiden Gesetzen vor; dann sind alle Begriffe mit einander verwandt, weil sie alle insgesammt, sie mögen durch noch so viele Merkmale logisch bestimmt worden seyn, dennoch nur von einer einzigen obersten Gattung abstammen. In dem ganzen Umfange dieses systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns diesen Zusammenhang etwa unter folgendem Bilde vorstellen:

---

ficatur — Formae igitur sunt hae, in quas genus, sine ullius praetermissione, dividitur, vt si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.



Diese einzelnen und mit einander verbundenen Buchstaben machen zusammen, so wie sie hier dargestellt sind, ein Feld des ganzen systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchstabe sei ein Begriff, der andre unter sich hat, welche zusammengesetzter sind, und daher hier aus mehreren Buchstaben bestehen. Der Begriff pwφ z. B. ist verwandt mit dem Begriff mrμ, dies fällt zwar nicht sogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen ist, dem ersten Anschein nach, kein gemeinschaftlicher Begriff; allein nach dem Gesetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man sie in ihre Merkmale auflöset (analysirt), gewiss ein gemeinschaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder bestehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich sind pwφ und mrμ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher sowohl ein Merkmal von m, als auch von p ist. Aber näher als mrμ ist nsξ mit pwφ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich ist pwυ mit pwφ verwandt, und noch näher pwφx mit pwφy u. s. w., und so läst sich zwischen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die sich nicht ein Begriff setzen liesse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter sich. Es läst sich aber auch nicht ausser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht verwandt wäre. Dieses giebt daher nach dem Gesetz der Homogeneität, von den zusam-

mengesetzten Begriffen pwφ und mrμ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Gesichtspunct gebracht werden, oder nach dem Gesetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zusammengesetztern mqκ, mqλ, mrμ u. s. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logischen Grundsatz, der so heisst: es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt (s. absondern) und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum, il n'y a point de vuide dans les formes* *)). Die Begriffe m, n, p sind keinesweges die obersten, gesetzt, dass wir auch in der Erfahrung mit unserm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muss noch mit n und p verwandt seyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen obersten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logische Grundsatz der Affinität: Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe pwφx und pwφy sind Unterarten von der Art pwφ, also sehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als pwν und pwφ, aber die Vernunft kann sich doch noch Arten denken, die zwischen pwφx und pwφy in der Mitte stehen, z. B. pwφz, so dass x aus dem Begriff ιξ, z aus ζη und y aus ηθ bestände, dann ist offenbar pwφz oder pwφζη näher verwandt mit pwφx d. i. pwφιζ als pwφy d. i. pwφηθ, und so fort.

---

*) *Leibnitz: Nouveau essais sur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raspe.*

3. Dieſes Geſetz der Affinität hat alſo eigentlich den Nutzen, daſs es die Geſetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen ſtufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige erzeugt, inſofern ſie insgeſammt aus einem Stamm entſproſſen ſind, mit einander verbindet. Die Arten mq^x und mr^v ſind beide aus dem Begriff m entſproſſen, alſo verſchiedene Zweige dieſes Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus dieſem Stamm entſproſſenen Begriffe, ſind ſie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus dieſem Stammbegriff entſprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die ſo nahe mit einander verwandt wären, daſs nicht eine noch nähere Verwandtſchaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung ſich denken lieſsen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieſes logiſche Geſetz der Affinität (*continui ſpecierum ſ. formarum logicarum*) wäre aber umſonſt, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logiſches Geſetz nicht möglich ſeyn, wenn nicht auch der Verſtand wirklich durch ein ſolches Geſetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anſchauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muſs daher wirklich für den menſchlichen Verſtand unmöglich ſeyn, anders, als nach dieſem Geſetz, den vermittelſt der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logiſche Geſetz der Affinität ſetzt daher auch ein transſcendentales Geſetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, ſo daſs wir nicht nur logiſch ſo denken, ſondern dieſes auch in der Natur ſo finden müſſen, weil die Natur nichts anders iſt, denn der durch die Verſtandesgeſetze zu einer Erkenntniſs verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein ſolches transſcendentales Geſetz der Affinität, ſo würde der Verſtand durch jenes logiſche Geſetz, in ſeinem Gebrauch zur Erkenntniſs der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengeſetzt ſeyn möchte. Dieſes Geſetz muſs alſo auf einem transſcendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, aber

nicht auf empirischen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es sonst später kommen würde, als die Systeme. Nun ist aber die Natur unerschöpflich, und wir würden daher nie zu einem System, oder zu einem Zusammenhang der Naturdinge, nach dem Zusammenhange unsrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gesetz der Affinität von den Naturdingen abstrahirten (s. absondern). So aber trieb nicht die Natur, sondern der Verstand den Linné dazu an, ein System der Pflanzen aufzuführen, und diese nach Verwandtschaften zu ordnen, und so Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gesetz der Affinität ist also nicht etwa eine blosse Hypothese, welche die Absicht hat, dass wir durch Versuche zusehen sollen, wie weit wir durch einen gewissen Begriff, z. B. Linné durch die Geschlechtstheile der Pflanzen, in der Zusammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ist, dass, wenn wir es in dieser Zusammenordnung weit bringen, dieses ein mächtiger Grund ist, die hypothetisch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Geschlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in dieser Absicht hat das Gesetz der Affinität seinen Nutzen. Eigentlich aber setzt das Gesetz der Affinität voraus, dass es vernunftmäsig sei und der Natur angemessen, zu behaupten, dass alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtschaft stehen (C. 688). Man siehet aber leicht ein, dass diese Continuität der Formen, oder das erklärte Gesetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, also in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden sei, weil ja sonst das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gesetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerspricht. Ein solcher Begriff aber, dem kein Gegenstand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ist, ist ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortschritt, den der Verstand gebietet, die Vollendung sucht, welche hier in dem Begriff der vollkommensten Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein folcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beftändigen Fortfchreitens gedacht wird, heifst eine Idee. In der Natur find nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, fie hängen nicht zufammen wie die Theile einer geraden Linie, fie müffen daher ein *quantum difcretum*, d. h. von einander abgefonderte Gröfsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der ftufenartige Fortgang in der Verwandtfchaft fo continuirlich wäre, oder fo an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; fo gäbe es auch eben fo eine wahre Unendlichkeit der Zwifchenglieder, wie zwifchen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, fo lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich ift. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, dafs das Gefetz der Affinität eine blofse Idee ift, liegt darin, dafs in demfelben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenfte Affinität erreicht ift, wie weit wir alfo gehen follen, um die geringfte Verfchiedenheit zwifchen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir diefes Gefetz in der Erfahrung nicht beftimmt gebrauchen, fondern es fagt uns nur im Allgemeinen, dafs wir das Suchen der Affinität immer fortzufetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, fondern fie fetzt Verftandeserkenntniffe voraus, durch die fchon Einheit in die Erfahrung gebracht ift. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verftandeserkenntniffe, um damit dem ganzen Gefchäft der Erkenntnifs Vollendung zu geben, dazu braucht fie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verftandeserkenntniffe hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber blofs über die Dinge, fondern auch über ihre Eigenfchaften und Kräfte erftreckt fich das Gefetz der Affinität. Bei aller Verfchiedenheit derfelben müffen fie dennoch alle unter einem Princip, oder oberften Begriff (f. Anfang) ftehen, und nach demfelben mit einander verwandt feyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten ſich in Kreiſen um die Sonne. Die neuern Aſtronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, daſs ſie von dieſer kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, daſs auch dieſe Abweichung durch eine Kraft verurſacht werde, die ſie regelmäſsig macht, ſo daſs auch ſie nach einem beſtändigen Geſetz alle unendlichen Zwiſchengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, daſs die Planeten, weil ſie ſich nicht in Kreiſen bewegen, ſich vielleicht in ſolchen in ſich ſelbſt zuſammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreiſe am nächſten kommen. Dieſe Linien nennt man Ellipſen, welche nehmlich die Eigenſchaft haben, daſs nicht wie bei dem Kreiſe ein gewiſſer Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in ſich laufenden Linie gleichweit entfernt iſt, ſondern daſs zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie ſich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreiſes zuſammen einander gleich ſind, nehmlich die Linie AD und BD zuſammen ſo lang als die Linie AE und BE. Dieſe Puncte heiſsen die Brennpuncte der Ellipſe. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipſe ab, da ſie, ſo weit die Beobachtung der Aſtronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. H e v e l vermuthet daher, daſs ſie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipſe am nächſten kommt. Eine ſolche Laufbahn iſt diejenige krumme Linie, die man eine P a r a b e l nennt (Fig. V), welche die Eigenſchaft hat, daſs ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreiſe, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipſe in einer beſtimmten Entfernung von einander liegen, ſondern unendlich weit von einander abſtehen, ſo daſs alſo der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden iſt, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu ſich nicht ſchlieſst, weil ſie ſonſt um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche heraus gehen müſste, welches ſich widerſpricht. Wenn wir uns nun eine Ellipſe vorſtellen, de-

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grosse Axe heisst, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die grosse Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Grössen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äussersten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nehmlich, dass diese grossen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, dass derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heisst. Wenn nehmlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipse stehet, nach ihr zu gezogen wird, so verliert er nicht ganz, sondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geschiehet, so wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptisch. Der Verstand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entstehen Varietäten oder Verschiedenheiten der Bahnen selbst und auch Regellosigkeiten derselben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelst ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, also dasselbe Princip der Gravitation, uns diese scheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menschliche Verstand noch weiter, und denkt sich sogar solche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals bestätigen kann. Mit der Parabel ist nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander sind, sondern sogar in entgegengesetzter Richtung liegen, so daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, sie nicht einschlieſst, sondern sogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipse einschlieſsen, sich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entstehet die Beschaffenheit der krummen Linie, daſs sich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel sich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden also Cometen, die eine hyperbolische Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derselben herausgezogen würden, unsere Sonne gänzlich verlassen, und endlich nach einem andern Sonnensystem kommen, und so von Sonnen zu Sonnen wandern. Diese Cometen wären also diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnensysteme eines Weltsystems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelst einer und derselben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zusammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar blofs die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dafs sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dafs der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dafs man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dafs alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils ansfagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht blofs subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern mufs objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als hevriftisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, dass man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transscendentale Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, e, γ.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so dass dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst grösste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, dass Jedermann zugeben muss, dass in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern dass es noch immer näher verwandte geben muss, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht aussagt, dass Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heisst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichst grösste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundsätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verstand in seinem Erfahrungs-Gebrauche mit sich selbst zusammenstimmen kann. Das Gesetz der Affinität ist nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche aussagt, dass man nicht meinen muss, man habe schon die vollkommenste Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewissen Punct der Affinität gekommen ist, sondern, dass wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäss, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet sind. Wäre das nicht, so wäre keine Einheit in den Handlungen des Verstandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zusammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwischen den beiden Begriffen, die am nächsten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, isolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muss nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenstände nicht selbst erkennen, aber, da doch die Gegenstände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenstände bestimmen. Und so gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenständen, nicht um sie selbst zu bestimmen, sondern nur um zu bestimmen, wie weit wir den Verstand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müssen, wenn Einheit oder Zusammenstimmung des Verstandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen seyn soll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beispiel hierzu ist das Gesetz der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe. Leibnitz hat diese Stufenleiter in Gang gebracht. Er sagt (*Nouveaux essais sur l'entendement humain, liv. III. ch. 6. p.* 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigsten Dinge hinabgehen, so ist das ein Hinabsteigen durch sehr kleine Grade (*de fort petits degrés,*) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächst aneinander grenzenden sehr wenig von einander unterschieden sind. Es giebt Fische, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd ist; und es giebt Vögel, welche im Wasser wohnen, die, wie die Fische, kaltes Blut haben, und deren Fleisch so sehr wie Fisch schmeckt, dass man sogar den Andächtigen erlaubt, sie an Festtagen zu essen. Es giebt Thiere, welche dem Geschlecht der Vögel, und dem der vierfüssigen Thiere, so nahe kommen, dass sie zwischen beiden in der Mitte stehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Wasserthieren an sich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerschweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich sind. Es giebt Thiere, welche eben so viel Verstand und Einsicht zu haben scheinen, als diejenigen, welche man Menschen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen so nahe an einander, dass wenn man das unvollkommenste des einen Geschlechts und das vollkommenste des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterschied zwischen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, dass die Arten, bis zu den niedrigsten und am wenigsten organisirten Theilen der Materie (*plus basses et moins organisées parties de la matiere*) hinab, zusammenhängen, und nur durch fast unmerkliche Grade von einander unterschieden sind." Bonnet hat dieses Gesetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgestutzt. „Die Natur, sagt er (2. Th. 10. Hauptst.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr stufenweise und gleichsam durch Schattirungen. Wenn zwischen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es ist daher kein Wesen vorhanden, das nicht über oder unter sich andere hätte, welche sich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von diesen Characteren, welche die Dinge unterscheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entste-

hen unfre Eintheilungen in Claffen, in Gefchlechter, in Arten. Diefe Eintheilungen laffen fich inzwifchen nicht trennen. Denn es finden fich allemal zwifchen zwei Claffen, oder zwifchen zwei angrenzenden Gefchlechtern, einige mittlere Naturftücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, fondern fie nur zu verbinden fcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüfsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüfsigen Thiere und vom Menfchen an fich.“ Bonnet fängt nun diefe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zufammengefetzteften, worunter er fich den erhabenften Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorftellung noch zu abftract ift, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchftaben nach Bonnets Stufenleiter beftimmen; wodurch das Gefetz der Affinität vermittelft wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüffiger Körper.
n — fefter unorganifcher Körper.
p — fefter organifcher Körper.
q — leuchtender Wärmeftoff, *mq* bedeutet alfo den flüffigen leuchtenden Wärmeftoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymifch unzerlegbar, folglich *ns* fefter chymifch unzerlegbarer unorganifcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein grofser Dichtigkeit entfpringende Undurchfichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* fefter undurchfichtiger glänzender unorganifcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Gefetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verftanden wird; folglich *pu* fefter leblofer organifcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* fefter lebendiger organifcher Körper, d. i. Thier.

κ bedeute entbunden ohne Licht folglich *mqκ* Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich *mqλ* entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich *mrμ* brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich mrν reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt und in Säuern nicht aufbrausend, folglich *nsξ* Erde, welche durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt nicht mit Säuern aufbrauset, d. i. Schwererde.

ο bedeute durch Brennen von Luftsäure und Wasser gereinigt und mit Säuern aufbrausend, folglich *nsο* Erde, welche durch Brennen von Luftsäuern mit Wasser gereinigt mit Säuern aufbrauset, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeständig, folglich *ntπ* feuerbeständige, d. i. edle Metalle.

ρ bedeute verwandlungsfähig in Metallkälke, folglich *ntρ* in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, *puσ* folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächse.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, *puτ* folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich *pwυ*, vernünftige Thiere, d. h. Menschen.

φ bedeute unvernünftig, folglich *pwφ* unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch so kleine Kraft an einander zu verschieben.

f bedeute fest.

g — organisch.

h — unorganisch.

x bedeute warmes rothes Blut und säugen, folglich $pw \ddagger x$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen säugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw \ddagger y$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht säugen, folglich $pw \ddagger z$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht säugen, d. h. Vögel.

[illegible] bedeute säugen.

[illegible] — warmes rothes Blut.

[illegible] — nicht säugen.

[illegible] — rothes kaltes Blut.

11. Diese Stufenleiter ist nun nichts als eine Befolgung des Grundsatzes der Affinität, welcher auf dem Interesse der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verstand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine solche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen immer noch viel zu weit auseinander, als dass die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Gesetz nicht schon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptst. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Sensitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zusammen. Aber welch ein Sprung ist nicht immer noch von der Sensitive bis zum Polypen. Die Sensitive oder Mimose fliehet zwar die Hand, die sich ihr nähert, oder vielmehr sie berührt, aber das ist nicht eine Folge von Vorstellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Sensitive hat eben so wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der sie berührenden Hand ist bloss das Spiel eines Mechanismus der Organisation. Eben so ist der Polyp ein Thier, das sich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derselben so aneinander hängt, dass das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äusserst ähnlich ist, so folgt daraus nicht, dass es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier sei. Noch hat man kein Wesen gefunden, das sich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorstellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein solches Wesen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur so weite Klüfte, dass man sich sehr irren würde, wenn man sich einbilden wollte, die Natur hätte dieses oder jenes bekannte Wesen zum Uebergang zwischen zwei andern bestimmt. Bei der grossen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muss es immer leicht seyn, zwischen einigen derselben gewisse Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen ist die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzusehen, ob zwar unbestimmt, wo sie anzutreffen sei, und wie weit sie reichen werde, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann diesem Princip nie gleichkommen, sondern dasselbe schreibt nur, ohne etwas zu bestimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie sie zur systematischen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 685 — 696.

Leibnitz *Nouv. ess. sur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p.* 265. *liv. IV. ch.* 16. *p.* 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptst. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienst,

Religiöse Superstition, *ματαιος θρησκεια*, *cultus spurius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienst überhaupt (subjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch solche Handlungen zu dienen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Absicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derselben, aber nach einer solchen Methode, dafs er darüber seine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, so habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienst war ein Afterdienst. Wenn also die Mittel, die man anwendet, Jemandes Absicht zu erreichen, nicht tauglich dazu sind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieser Mittel könne für die nicht erreichten Absichten gelten, und der Andere müsse diese Anwendung der Mittel eben so werth schätzen, als wenn seine Absichten wären erreicht worden, so macht diese Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienst. Ist nun derjenige, dem wir durch solche Handlungen zu dienen meinen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen, Gott, so ist diese Ueberredung der Afterdienst ins besondere, oder die religiöse Superstition (s. Aberglaube IV), und in diesem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, nicht so geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels ist, sondern als gälte es als etwas, was nicht wozu ist, sondern an und für sich, welches der Character des Zwecks ist. Die Absicht Gottes mit dem Menschen ist nun die Pflichterfüllung, und die Religion bestehet eben, in so fern sie als etwas im Menschen vorhandenes (s. subjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntnifs, dafs diese Pflichterfüllung Gottes Absicht sei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieses Erkenntnifs Vorstellungen betrifft, denen kein Gegenstand in der Erfahrung correspondirt, z. B. Gott, so wird das Wort Erkenntnifs hier nur im weitesten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntnifsvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieses Erkenntnisses kann nun keine Gewifsheit seyn, weil Gewifsheit ein Fürwahrhalten aus Gründen ist, die von dem Gegenstande hergenommen sind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) ſeyn müſſen. Das Fürwahrhalten bei dieſem Erkenntniſs entſpringt alſo aus Gründen, die in dem erkennenden Subject ſelbſt liegen. Der Grund des Erkenntniſſes, daſs Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, iſt aber, daſs es meine Pflicht iſt, Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſo zum Gegenſtande meines Willens zu machen, daſs ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erſtere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieſes auch nicht zu wollen, ſondern es iſt mir durch ein unnachlaſsliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muſs, geboten. Da nun die Glückſeligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, ſo kann ich ſie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich vorausſetze, daſs die Einrichtung der Natur von einem Weſen abhängt, welches jene Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit will und bewirkt. Dieſe Vorausſetzung iſt nicht willkührlich, ſondern ein Bedürfniſs meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengeſetz in derſelben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem ſolchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig iſt, weil ſich das Bedürfniſs nicht auf Neigung, ſondern auf Pflicht gründet, iſt für das Subject zulänglich. Nun heiſst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, ein Glaube, und weil dieſer Glaube ein Bedürfniſs der Vernunft iſt, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenſtandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion ſelbſt (der Erkenntniſs, daſs etwas darum ein göttliches Gebot iſt, weil es meine Pflicht iſt,) iſt alſo ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundſätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, ſondern welche die Gottheit ſelbſt als ſolche bekannt gemacht haben ſoll, ſo heiſst das Fürwahrhalten derſelben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. ſoll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich sind, anerkenne, dass etwas anders darum meine Pflicht sei, weil es göttliches Gebot ist, so ist das ein Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung seyn, und also dem Vernunftglauben Eingang verschaffen und ihm zur Stütze dienen soll, zum Zweck oder selbst zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Absicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein solcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienst, welcher selig machen soll, ohne dass die Handlungen aus moralischen Bestimmungsgründen des Willens geschehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienst (R. 256) auch so, er sei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. So ist z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienst; und man kann daher noch zwischen religiöser Superstition oder religiösem Aberglauben und Afterdienst so unterscheiden, dass man den erstern für den Wahn, die Ueberredung selbst, letztern für die Befolgung dieses Wahns oder das Handeln nach dieser Ueberredung nimmt. Dieses ist die objective Bedeutung dieses Worts, in welcher dasselbe in dieser Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht ist allein der wahre Dienst Gottes. Alles, was der Mensch noch ausser demselben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist die Befolgung eines blossen Religionswahns, und Afterdienst Gottes in objectiver Bedeutung (2); sei es auch, dass Gott selbst, neben dem guten Lebenswandel des Menschen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menschen zu machen.

Aber selbst den auf Versicherung einer heiligen Geschichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienstliches vor Gott ansehen, ist Religionswahn, und ein solcher Glaube, oder vielmehr das blofse abgenöthigte Bekenntnifs, dafs man es glaube, ein Afterdienst. Bei denen, die diesen Wahn haben, entspringt dieses Bekenntnifs davon aus Furcht, und ist folglich nichts sittliches. Dieses Bekenntnifs, als verdienstlich, soll folglich den guten Lebenswandel ersetzen, und vereitelt also die Absicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienst will durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läfst uns aber in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Trost. Denn sie sagt: dafs, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Gesinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewisse Kirche alle Menschen, die das der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wissen, zur ewigen Verwerfung; so würde sie damit einen Afterdienst, nehmlich das Wissen des Ergänzungsmittels als Dienst Gottes einführen, der sich also auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienst Gottes hat keine Grenzen, wenn sich der Mensch von der Maxime oder Handlungsregel, dafs der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienst Gottes sei, nur im mindesten entfernt; denn über diese Maxime hinaus ist alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Person bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moralische Gesinnung. Man kann die Worte des römischen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf sie anwenden: es ist ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung ist, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist blosse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gesinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müsste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiss die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Afterdienst der ächten Tugendgesinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jeniseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen ſie Schewüki. Selbige ſind von Holz oder Kupfer. Alle ſtellen ein unförmliches Geſicht vor, und die kupfernen ſind in Leder eingefaſst, ſo daſs das Kupfer nur auf der Seite, wo das Geſicht iſt, geſehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tunguſen ſelbige, und ſtreichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder ſonſt etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigſten und ſchwerſten Angelegenheiten aber nehmen ſie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reiſen durch Sibirien, aus den Beſchreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der beſten und neuſten Reiſebeſchreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reiſe durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Dieſe Schamanen ſind Tunguſen, welche ſich für Zauberer ausgeben, und behaupten, daſs ſie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die ſie zwingen können den Menſchen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tunguſiſchen Schamans in Nertſchinsk zu ſehen. Er kam auf unſer (der Reiſegeſellſchaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, daſs er ſeine Künſte zeigen ſollte, ſo bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werſt weit von der Stadt auf das Feld, und legte daſelbſt ein groſses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreiſe ſitzen lieſs. Er ſelbſt zog ſich bis auf die bloſse Haut aus, und ſeinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eiſernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eiſernes Horn zu unſerm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie ſonſt gewöhnlich iſt), wovon er dieſe Urſache anführte, daſs ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, ſagen ſie, befiehlt es nicht eher, als bis er ſich entſchlieſst, mit dem Schaman den genaueſten Umgang zu haben. Und zwar iſt es der oberſte Teufel, und jeder Schaman hat ſeine eigenen, und wer die meiſten hat, kann ſeine Kunſt

am ſicherſten ausüben; jedoch ſoll ein ganzes Heer ſolcher kleinern Teufel in ſeinem ganzen Leibe nicht ſo viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des oberſten Teufels ſtecke. Dies war der Eingang, womit unſer vermummter Zauberer ſeine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreiſes, den wir ausmachten, längſt dem Feuer und um daſſelbe ganz cavalierement hin und her, und ſtimmte durch das Raſſeln ſeiner eiſernen Tändeleien die hölliſche Muſik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke ſchritt, ſprach er uns einen Muth ein, daſs wir dasjenige feſt glauben ſollten, was er uns auf unſere Fragen antworten würde, und verſicherte dabei, daſs ihn ſeine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, daſs er während den Gaukeleien ſeine eiſernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unſere Köpfe fliegen laſſen möchte. Er fing endlich an zu ſpringen und zu ſchreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einſtimmte. Er hatte von ſeinen Glaubensgenoſſen ein Paar mit ſich genommen, die ſich unvermerkt in unſern Kreis mit eingeſchlichen hatten und mit ihm ſangen, damit es die Teufel deſto beſſer hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiſs machen, daſs die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wiſſen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er ſeine Künſte, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unſrer Meinung beſtärkt, daſs alles Betrügerei wäre.

8. Die **Wogulen** oder **Wogulitſchi** gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; ſie wohnen zwiſchen dem Jugriſchen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten deſſelben (**Büſchings** Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. **Gatterers** Abriſs der Geographie S. 643. 645). Den von **Kant** angeführten Gebrauch der **Wogulitſchi**, die Tatzen von einem Bärenfell ſich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: ſchlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. **Pallas** Reiſen, in der **Sammlung** der beſten

und neuest. Reisebeschr. 19. B. 16. Hauptst. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht ist es die Sitte einer andern Sibirischen Nation.

9. Kant sagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäische Prälat, und der sublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, ist zwar von einem tungusischen Schaman, und dem ganz sinnlichen Wogulitzen, sehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterschieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienst lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Ueberschritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienst im Glauben gewisser statutarischer Sätze oder Begehen gewisser willkührlichen Observanzen zu setzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch sie sich zu einer (auch sichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach, allein die wahre allgemeine seyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Absicht, die alle Menschen bei ihrem Gottesdienst haben, ist, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, s. Tempeldienst, Kirchendienst. Da sie ihr Loos von einem verständigen Wesen erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfene Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schicksal von seinem Willen abhängt, und es folglich geneigt seyn muss, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden soll. Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen fing sich daher nicht mit der Religion, sondern mit einem knechtischen Gottes- oder Götzendienst an. Eine auf dem Bewusstseyn seines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menschen diesen Gottesdienst ab (R. 296). Als moralisches Wesen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn sie

einen moralisch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn sie nicht zum moralisch guten Lebenswandel gehört, nur in so fern angenehm seyn, als sie darauf hinwirkt, dazu dient, und in so fern ein Dienst Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Mensch aber, welcher durch moralisch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tungusische Schaman, oder der Wogulitsche, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken soll, Zaubern (die Kunst zu zaubern aber, die schwarze, die Kunst auf gute Engel zu wirken, die weisse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken soll, das Fetischmachen nennen kann. S. Fetischmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Observanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moralischen Gesinnung dienen. Sie enthalten an sich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beistand Gottes gleichsam herbei zu zaubern; denn es ist zwischen blofs physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Gesetze. Mancher Mensch aber sucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels, sondern noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig, und für die Erreichung dieses Objects seiner guten moralischen Wünsche blofs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menschen (durch Einflufs auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

13. Gott gefällt nur das moraliſche ſchlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, s. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, dass er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Dass nicht bloss „Weise nach dem Fleisch" (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt" (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, s. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den fasst, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesezzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, s. Gottseligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

1) Furcht Gottes; sie ist die moralische Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; sie ist die moralische Gesinnung in Befolgung seiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erste ist einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Gesetz. Ausser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines übersinnlichen Wesens. Muss nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für sich kann die Gottseligkeitslehre nicht den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgesinnung zu stärken. Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückseligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewiesen, dass die Tugendlehre durch sich selbst besteht, und sie kann, selbst ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muss durch Schlüsse aus dem Menschen heraus vernünftelt werden, der Mensch hat ihn nicht schon ganz in sich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt also in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend ist. Ist die Verehrung Gottes das Erste, der man also die Tugend unterordnet, so ist der Gegenstand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion ist aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unsrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In diesem Sinn „ist auch die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens". (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verschiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienst, den diese Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniss auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog sich, seiner ersten Einrichtung nach, da sich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Observanzen, von allen andern Völkern absondern sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu.

b. Der Muhammedism findet seine Bestätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterscheidet sich daher durch Stolz.

c. Der Hinduische Glaube hat eine übelverstandene Demuth zum Grunde, und sein Character ist daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Christianism, wie er gemeiniglich gewesen ist, hatte den Grundsatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtische Gemüthsart an. Unmittelbare Beschäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, ist Andächtelei (s. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienst (*opus operatum*) gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher Gefühle hinzuthut, und muss folglich eine knechtische Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1—3.

Aggregat,

Rhapsodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *aggregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniss aus mehreren Theilen so entsteht, dass die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloss zufällig, sie heissen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dass ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dass es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf ſolcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verſtand vorgeſtellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heiſsen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Subſtanzialität, Cauſalität, Wechſelwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daſeyn, Nothwendigkeit.

Dies iſt nun kein Aggregat, ſondern ein Syſtem der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieſer zufälligen Verbindung, daſs ſie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate ſind, ſtehen nur alle extenſive oder ausgedehnte Gröſsen, d. h. ſolche, deren Theile neben einander oder nach einander ſind. Alle Erſcheinungen werden als Aggregate angeſchauet, wodurch allein die Vorſtellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorſtellung der Ausdehnung entſteht eben bei mir dadurch, daſs ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und ſo die Vorſtellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterſchied zwiſchen Aggregat und Syſtem beſtehet alſo darin, daſs das Aggregat eine Menge Theile iſt, wie ſie mir nach einander gegeben werden, das Syſtem aber eine Menge Theile, wie ſie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kaſten werfe, ſo habe ich ein Aggregat, wenn ich ſie nach den Regenten, die ſie ſchlagen lieſsen, ordne, ein Syſtem von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heiſst aber auch eine Menge Theile, die nicht ſo mit einander in Verbindung ſtehen, daſs ſie eine continuirliche Gröſse ausmachen, ſondern ſo, daſs der Zuſammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematischen nennen kann) immer unterbrochen ist. Dann ist es dem Continuum entgegengesetzt. Eine continuirliche Grösse hat die Beschaffenheit, dass sie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derselben der kleinste ist, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und so klein wäre, dass nicht noch eine kleinere in derselben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ist jeder Theil für sich begrenzt, und kann daher getrennt seyn, oder auch mit andern Theilen physisch zusammenhängen (welchen man den dynamischen Zusammenhang nennen kann), nur müssen diese Theile nicht mit ihm gleichartig seyn, wodurch eben die Grenze bestimmt und der (mathematische) Zusammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat besteht also aus discreten Grössen, oder solchen, die zusammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ist auch in diesem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ist ein Aggregat verschiedenartiger Massen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux essais sur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.

Kiesewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, *aggregation*. Die Zusammenhäufung extensiver Grössen, wodurch Aggregate entstehen. Es ist dieses eine besondere Verbindung (Synthesis) solcher extensiven Grössen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zusammenhang mit einander gesetzt werden, entweder bloss nach Gesetzen des Erkenntnissvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diese Erfahrung oder empirische Verbindung durch das Erkenntnissvermögen entstanden ist, z. B. das Aggregat der Erdschichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gesetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir selbst die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, so ist diese Verbindung eine Aggregation nach Gesetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn sie nicht nach dem Inhalt gestellt werden, ist eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis, le tout de la realité*, heifst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenschaften zusammen sind, so dafs keine derselben fehlt. Das Object selbst heifst das transscendentale Ideal. S. transsc. Ideal.

2. Die oberste Weltursache ist nun das Object einer solchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. s. w. Durch Physicotheologie (Erkenntnifs Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgröfse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geschlossen wird, finden wir diese Idee aber nicht realisirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewissen Grad der Gröfse und Ordnung der Welt, über den unsre Beobachtung, unsrer eigenen Eingeschränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grofser Macht, aber nicht von Allmacht, von grofser Klugheit und sittlich guter Gesinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Also ist der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein solches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daseyn

eines ſolchen Objects nothwendig ſchlieſsen müſste. Die Phyſicotheologie kann alſo keinen beſtimmten Begriff von einer oberſten Welturſache geben (C. 656).

3. In dem Beweiſe vom Daſeyn einer oberſten Welturſache, die das All aller Realitäten ſeyn ſoll, aus der Gröſse und Ordnung der Welt, kommen wir alſo nur immer zu einer ſehr mächtigen, ſehr klugen und guten Welturſache, aber zu einem Weiſen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieſelbe Kluft, die zwiſchen der allergröſsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich iſt. S. Phyſicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 656.

Allerperſönlichſt.

1. Allerperſönlichſtes Recht (*ius perſonaliſſimum*) iſt ein ſolches Recht, das eine Perſon betrifft, welche dieſem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perſon eine Genüge thun kann. Ein ſolches Recht iſt z. B. das des Ehemanns auf ſeine Gattin (K. 106). Bei dieſem Rechte iſt die Perſon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daſſelbe. Der Berechtigte iſt durch ein ſolches Recht der Beſitzer einer Perſon als einer Sache, die er aber nur als eine Perſon gebrauchen darf. Dieſes Recht iſt überdem nicht veräuſserlich, ſo wie auch die allerperſönlichſte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerperſönlichſte Schuld (*debitum perſonaliſſimum*). Hierunter wird eine ſolche Schuld verſtanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher ſie auf ſich geladen hat. Derjenige, der eine ſolche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloſs auf ſeiner Perſon haftet (dann wäre ſie perſönlich), ſondern welche nur Er, durch ſeine Perſon, abtragen kann, hat die allerperſönlichſte Schuld auf ſich (R. 95). Eine ſolche iſt z. B. die Sündenſchuld der Menſchen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95. Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

in dem Erkenntniſsvermögen durch Begriffe, ſondern in dem Geſchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich ſubjectiv iſt.

3. Iſt nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, ſo muſs es auch logiſche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, ſo muſs es von jedem ſolchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logiſche Quantität des Urtheils aus, nehmlich daſs es ein allgemeines Urtheil iſt. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen iſt niemals logiſch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, ſondern auf einem Gefühl im Subject, folglich iſt ein ſolches Urtheil allemal äſthetiſch oder ein Geſchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil iſt auch jederzeit ſubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten iſt, gilt; ſo gilt es auch für Jedermann, der ſich einen Gegenſtand durch dieſen Begriff vorſtellt. Wenn das Urtheil, die Roſen ſind roth, ſoll für wahr erkannt werden, ſo muſs in jedem erkennenden Subject, ſobald es auf die Farbe der Roſe merkt, oder daran denkt, das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen ſeyn, daſs das Subject ſagen kann, ich erkenne, daſs die Roſen roth ſind. Die objective Allgemeingültigkeit iſt daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorſtellung auf das Erkenntniſsvermögen jedes Subjects. Von einer ſubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äſthetiſchen, läſst ſich nicht auf die logiſche ſchlieſsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden ſind, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, daſs die Roſen ſchön ſind, läſst ſich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil ſonſt die Schönheit derſelben auf einem Begriff von etwas im Object Roſe beruhen, und folglich mit dem

Verſtande erkannt werden müſste, welches nicht möglich iſt. Die ſubjective Allgemeingültigkeit, welche man auch ſchlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, beſtehet alſo in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorſtellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logiſchen Quantität nach ſind alle ſubjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn ſubjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem beſtimmten Gegenſtande der Anſchauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur ſagen: dieſe Roſe, die ich anblicke, iſt ſchön, nicht aber die Roſen ſind ſchön. Bringe ich aber die Anſchauung des einzelnen Gegenſtandes auf einen Begriff, ſo kann ein logiſches Urtheil daraus werden, das ſich durch Vergleichung auf ein äſthetiſches gründet, wenn die ſubjective Bedingung, der Geſchmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgeſtellt wird, daher kann man urtheilen: die Roſen ſind ſchön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſoll, ſo muſs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeingültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils iſt eine wichtige Merkwürdigkeit, weil ſie eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil dieſe Roſe iſt ſchön z. B. ſinne ich Jedermann an, er ſoll ſie ſo finden. Dieſes verhält ſich nicht ſo, wenn ich ſage, dieſe Roſe riecht angenehm, denn dabei verſtehe ich immer ſtillſchweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven ſo wie die meinigen modificirt ſind.

7. Der Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daſs dabei ein Begriff zum Grunde liegt, iſt das weſentliche Kennzeichen des Geſchmacksurtheils. Denn dadurch, daſs kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterſcheidet es ſich von einem logiſchen Urtheil. Und

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anfpruch macht, unterfcheidet fich das Gefchmacksurtheil von einem Urtheil, das blofs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ift, und wodurch ich das Object blofs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diefe Rofe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiffe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir diefes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengefchmack, das Vermögen des wirklichen Gefchmacksurtheils, den Reflexionsgefchmack nennen. Die umftändlichere Auseinanderfetzung diefer Begriffe würde hier für unfre Abficht zu weitläuftig feyn, weil wir fonft eine vollftändige Critik der äfthetifchen Urtheilskraft hierherfetzen müfsten; wir hoffen aber, dafs das Gefagte hinreichen werde, fich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Gefchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abfchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äfthetifche, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transfcendentale, *amphibolia transfcendentalis, ambiguitas transfcendentalis, amphibologie transfcendentale, ambiguite transfcendentale.*

Die Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Wasser, die ihrer Grösse und Beschaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, sie müssten entweder ein und eben derselbe Wassertropfen seyn, oder diese vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz sei nicht möglich, so gründet sich diese Behauptung auf einer Verwechselung der Erscheinung, die man Wassertropfen nennt, mit einem reinen Verstandesobject, für das man den Wassertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Wassertropfen kein sinnliches, sondern ein intelligibeles Ding, welches bloss durch den Verstand erkannt würde, und folglich nur vermittelst Merkmale des Verstandes, so müssten freilich zwei Wassertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch dieselben, und beide ein und derselbe Wassertropfen seyn. Aber da sie sinnliche Gegenstände oder Erscheinungen sind, so müssen sie im Raum und in der Zeit vorhanden seyn, und zwei völlig congruente Wassertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherseyn und Nachherseyn u. s. w. unterschieden werden; sie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demselben Orte zu verschiedenen Zeiten vorhanden seyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechische Wort Amphibolie (ἀμφιβολια) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde schon von den alten Grammatikern als ein Kunstwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* steckt, welches sowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transscendentale Amphibolie heisst daher eine Zweideutigkeit in den Vorstellungen, die durch Verwechselung der Erkenntnissvermögen, wodurch sie entspringen, entsteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transsc. Amphibolie eine transscendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abſchn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Inſtit Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An ſich.

Dinge an ſich, Dinge an ſich ſelbſt, Verſtandesweſen oder Noumenen im negativen Verſtande, transſcendentale Gegenſtände, das Nichtſinnliche, das auſserſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, das überſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτο, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena ſenſu negativo*, heiſsen in der critiſchen Philoſophie die Dinge, die der Verſtand ſich ohne Beziehung auf unſere ſinnliche Anſchauungsart (mithin nicht bloſs als Erſcheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die ſinnlichen Gegenſtände, wie billig, als bloſse Erſcheinungen anſehen, d. i. als Gegenſtände, die wir bloſs durch die Art, wie unſere Sinne afficirt werden, kennen; ſo denken wir ſie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniſs derſelben gelangen, nehmlich, daſs ſie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaſst, d. i. angeſchauet werden. Alles das, wovon wir ſagen, es fällt uns in die Sinne, iſt ſinnliche Vorſtellung, d. h. eben ſowohl das Product einer Fähigkeit unſers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heiſst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verſtand genannt wird, nur mit dem Unterſchiede, daſs die Sinnlichkeit afficirt (ſ. Afficirt) werden muſs, wenn ein ſolches Product entſpringen ſoll. Der Tiſch z. B., an dem ich ſchreibe, iſt ein ſolches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Weſen, die eine ſolche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anſchaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein ſolches Ding ſich

jetzt hier sinnlich vorstellen müssten. Wenn ich nun daran denke, dass dieser Tisch für mich da ist, dadurch, dass ich ihn in einer sinnlichen Vorstellung vor mir habe, oder anschaue, so beziehe ich ihn auf meine Anschauungsart; und betrachte ich den Tisch als einen Gegenstand, der allein vermittelst dieser sinnlichen Vorstellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar ist, so nenne ich ihn eine Erscheinung, um damit anzudeuten, dass wenn meine Sinnlichkeit, mit sammt der Sinnlichkeit aller der Wesen, die den Tisch anschauen, vernichtet würde *), der Tisch zu-

*) Diese Vorstellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller sinnlichen Wesen, sich machen, um zu sehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniss übrig bleibt, versteht Kant unter dem Ausdruck, von allen subjectiven Bedingungen in der Anschauung abstrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philosophie*. 1796, S. 691. f. finde ich Vorstellungen vom Begriff eines Dinges an sich, denen ich nicht beistimmen kann. Erstlich wird daselbst dieser Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muss einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke seine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an sich aber dient gar nicht dazu, dass reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntniss durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an sich ist ja keine Categorie. Zweitens heisst es dort: „Der transscendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniss mit den daraus gezogenen richtigen Schlüssen für Realität;" das ist zu verstehen für Realität der Erfahrungserkenntniss, d. i. der Erkenntniss von Erscheinungen und nicht von Dingen an sich. Was soll also die Behauptung bedeuten: „Dass die Substanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menschliche Geschlecht ausstürbe, daran ist gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Wasser u. s. w. bleiben, und sich nach seinen Gesetzen verändern."? Aber wie ist das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anschauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Wasser ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechseln. Luft und Wasser sind ja Erscheinungen, und können als solche nur in uns, den Subjecten der Erscheinungen existiren (C. 59); wie können sie denn existiren, wenn auch das menschliche Geschlecht (alle Subjecte der Erscheinungen) ausstürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn also Ding an sich so viel heissen soll, als was seiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tisch, sein Daseyn unsrer Anschauung verdankt (s. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erscheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logisch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. dass die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. dass sie anschaue.

Das erste kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anschauen wird nun die, dadurch, dass die Sinnlichkeit afficirt wird, entspringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beschaffenheiten begabt, die nur durch die besondere Bnschaffenheit unsrer Sinnlichkeit möglich sind, und in so fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches seinen Grund in der Empfindung selbst hat, und in so fern zufällig ist. Dass der Tisch vor mir lang und breit und hoch ist, rührt von derjenigen Beschaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher sie sich Etwas als nach drei Dimensionen ausgedehnt vorstellt; dass der Tisch aber seine bestimmte Grösse nach den drei Dimensionen hat, ist zufällig, und liegt in der uns unbe-

---

Subjecte existirt; so ist unstreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an sich, und das Sonnensystem wird sich noch bewegen, wenn auch alle vorstellende Wesen aus der Natur verschwinden sollten" nicht anders erklären, als dass hier von der Realität in der Erfahrung die Rede seyn soll. Allein wie kann das Sonnensystem sich bewegen, wenn kein vorstellendes Wesen mehr vorhanden ist, welches Anschauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts ist. Kant sagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, müssen für nichts als blosse Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als bloss in unsern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte transscend. Grund fällt mit dem Aufhören aller sinnlichen Erfahrungserkenntniss nicht weg; so ist das doch nur ein aus unserm Erkenntnissvermögen nothwendig entspringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Dass dieses aber nicht der empirische Idealismus (s. Berkley) sei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beſchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit afficire, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur *), ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (die intelligibele Urſache der Erſcheinungen) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das Ding an ſich, die Nichterſcheinung, das Nichtſinnliche, ſ. Aeſthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, logiſch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche Dinge an ſich, z. B. die Objecte der Ideen unſrer Vernunſt, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen. S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) ſich nun eine ſehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge an ſich macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urſache, denkt.

reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verſtandesweſen, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt; und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das Ding an ſich vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt iſt, er iſt eine Subſtanz, die ihre Accidenzen hat, er iſt die Wirkung einer Urſache, und muſs mit andern Dingen im Zuſammenhange ſtehen, er hat Wirklichkeit, und iſt daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, an ſich ſelbſt, als Ding an ſich ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Subſtanz u. ſ. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſſen, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir dieſe Categorien dem Dinge an ſich, ſtrenge genommen, ſo wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn ſonſt iſt das Ding nicht Ding an ſich, ſondern ein bloſs im Verſtande vorhandener Gedanke, der ſeine Beſtimmungen eben ſo, durch die Beſchaffenheit des Verſtandes erhält, als die Erſcheinung Tiſch, durch die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimenſionen u. ſ. w.

b. würde auch kein Ding an ſich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterſchieden ſeyn;

denn da die Categorien bloſs die Merkmale eines Dinges überhaupt ſind, abſtrahirt von den ſinnlichen Eigenthümlichkeiten deſſelben, ſo kommen dieſe Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an ſich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an ſich beilegten, welches wir dem Tiſch zum Grunde legten, ſind daher auch die Prädicate eines Geiſtes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Dingen an ſich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verſtand von jedem Gegenſtande der Sinne fragen muſs, was iſt er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder auſser dem anſchauenden Subject? Nun haben wir geſehen, daſs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenſtande weglaſſen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erſt noch ſeinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anſchauung, oder ſinnliche Vorſtellung, bekommen muſs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daſs ſie den unſrer Sinnlichkeit zur Anſchauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie ſind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können ſie aber nur vermittelſt des Raums und der Zeit ſein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich ſind ſie auch auf Dinge an ſich, die, als Nichtſinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und dieſe können daher auch nicht durch ſie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tiſch z.B. als Ding an ſich betrachtet, ſoll Ein Ding ſeyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit iſt, ſo verliert hier der Begriff der Einheit ſeine Bedeutung. Denn die Einheit iſt dasjenige, was Dinge, die zuſammengezählt werden ſollen, mit einander gemein haben (Käſtner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit iſt aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorſtellung gemeinſamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tiſch

hat als Ding an sich Realität, ist Substanz; das ist eben so unverständlich. Denn Realität ist das im Begriff, was der Empfindung correspondirt, d. i. die Empfindung, in so fern sie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne dafs dasselbe je empfunden werden kann, so hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt also an, dafs das, was ich denke, nicht blofs ein Gedanke ist, sondern auch etwas vorhanden ist, also sich in der Zeit überhaupt befindet (ohne dafs, wie bei der Existenz, die Zeit bestimmt wird). Ohne Zeit aber ist auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann blofs logisch, oder zeigt an, dafs ich in dem Begriff des Tisches etwas denke, was ihm zukömmt, dafs von ihm Bejahungen gelten, aber es ist keine anzugeben. Die Substanz ist das Unwandelbare im Daseyn, dieses setzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich dafs etwas an ihr wandelt in der Zeit, sie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, so behält der Begriff der Substanz blofs eine logische Bedeutung, nehmlich die, dafs etwas immer Subject eines Urtheils ist. Das Urtheil, der Tisch ist immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntnifs, da uns die Realitäten des Tisches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden ist, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, sie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgestellten Anschauungen, oder auf die Zusammenfassung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorstellungen anschauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (außer der Erfahrung) blofs etwas Ideales sind, und außer dem anschauenden Subject keine Wirklichkeit haben, so können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an sich, dienen. Wo folglich der Verstandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Substanz),

oder an mehrern ſich Befindendes (Einheit), beſtimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir geſehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem Dinge an ſich. Ohne die Categorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche Dinge an ſich, die doch durch Categorien ſollen gedacht werden, möglich ſeyn ſollen. Die (metaphyſiſche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals bloſs daraus folgen, daſs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch, und auch die Prädicate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subject im Urtheil giebt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, bloſs Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Bloſs dann iſt die (metaphyſiſche) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Categorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo Noumenen im poſitiven Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an ſich, im empiriſchen Verſtande, ſ. im Artikel Aeſthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft ausser den Sinnenwesen, oder Erscheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophista p.* 160) spricht schon von denen, „welche behaupten, dass es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und sagt, es sei in der Welt stets eine Gigantomachie gewesen, d. i. es habe immer Himmelsstürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was sie anrühren könnten, sei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten." Die Gegner dieser Himmelsstürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewisse unkörperliche Verstandeswesen, welche allein Wirklichkeit hätten"**). Die Vertheidiger der ersten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato selbst aber dachte sich ausser dem, was er τα αἰσθητα, Sinnenwesen, nannte, noch τα νοητα, Verstandeswesen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an sich, nannte. Auch Aristoteles nahm noch andre Wesen an, als die Sinnenwesen, und sagte, Gott sei ein solches Wesen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰσθητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philosophen hielten Erscheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ist, und gestanden daher, wie wir gesehen haben, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zu. Der Unterschied zwischen den angeführten Behauptungen einiger alten Philosophen und denen der critischen Philosophie ist also der Unterschied zwischen dem materiellen und critischen Idealismus. Jene alten Philosophen und alle Idealisten

---

*) Οἱ διατεινοιντ' ἀν, παν ὁ μη δυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν εἰσιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐςι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα εἰδη βιαζομενοι την αληθινην οὐσιαν εἰναι.

behaupteten: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung sei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft sei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critischer Idealist: Nur in dem Erkenntniss durch Sinne und in der Erfahrung ist Wahrheit, und alles Erkenntniss von Dingen an sich, oder von Dingen aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verstande ist problematisch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerspruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige Art der Anschauung, und dass es also gar keine andere Erkenntniss, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammen; denn er schränkt die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verstandeswesen hat, um damit anzuzeigen, dass die Anschauung hier ihre Grenzen finde, uhd sich nebst den Grundsätzen der Aesthetik nicht über alles erstrecken könne, was der Verstand denkt; sonst würde alles in lauter Erscheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weise erkannt werden; weil wir keine Anschauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung haben, durch die uns ausser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, dass die Erkenntniss durch die Sinne sich nicht anmassen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniss zu seyn. Dieser Begriff ist nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt, wie wir gesehen haben, mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen (C. 310).

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, *analogie*. So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Verhältniſſe. Ein quantitatives Verhältniſs iſt die Beſtimmung zweier Gröſsen, und ein qualitatives Verhältniſs die Beſtimmung zweier Beſchaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematiſche und in qualitative oder philoſophiſche eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heiſsen auch Proportionen, und beſtehen alſo in der Gleichheit zweier Gröſsenverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Gröſsen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. Ein Gröſsenverhältniſs iſt aber ſelbſt eine Gröſse, denn wenn ich eine Gröſse durch eine andre beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Gröſse daraus hervorkommen.

4. Gröſsen werden aber durch Zahlen dargeſtellt, indem dieſe die allgemeinen Repräſentanten aller Gröſsen ſind, was alſo von den Gröſsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere beſtimmen, entweder vermittelſt der Subtraction, oder durch die Diviſion.

6. Vermittelſt der Subtraction werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, um wie viel die eine Zahl gröſser oder kleiner iſt, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetiſchen Verhältniſs, und die Beſtimmung zweier Zahlen durch einander vermittelſt der Subtraction iſt ihr arithmetiſches Verhältniſs, z. B. $20 - 5 = 15$ heiſst, die Zahl 20 ſtehet mit 5 in dem arithmetiſchen Verhältniſs, oder wird vermittelſt der Subtraction ſo durch 5 beſtimmt, daſs ſie um 15 gröſser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, iſt. Schreibe ich alſo $20 - 5$, ſo iſt nicht von 20 an und für ſich ſelbſt, auch nicht von der 5 auſser dieſem Verhältniſs die Rede, ſondern von der Beſtimmung der 20 durch die 5 vermittelſt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröſse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rückſicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelſt der Diviſion werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniss, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältniss, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniss, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dass 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniss auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältniss, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 ausser diesem Verhältniss die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Grösse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, dass die Zahl 20 um eben so viel grösser ist als 5, um wie viel 36 grösser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dass die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel grösser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, grösser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dass die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch fo bezeichnet, 20 : 5 = 36 : 9, und eben fo ift die Buchftabenformel a : b = c : d zu verftehen, dafs man fich nehmlich unter diefen Buchftaben vier verfchiedene Zahlen denke, wovon die erfte, welche a heifse, die zweite, welche b genannt werde, fo oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Diefe mathematifchen Analogien, fagt nun Kant, find jederzeit conftitutiv, d. h. fie find die Mittel, durch welche ein Gegenftand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich conftruirt oder *a priori* dargeftellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältnifs 20 — 5 und das Glied 36, zu einer arithmetifchen Proportion gegeben oder bekannt, fo lehrt die Lehre von der arithmetifchen Proportion, dafs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entfpringenden Summe 41 das erfte Glied 20 fubtrahiren darf, fo mufs allemal der Reft das vierte unbekannte Glied der arithmetifchen Proportion, nehmlich 21 feyn. Der Mathematiker bezeichnet diefe Regel fo, 5 + 36 — 20 = 21, oder in Buchftaben b + c — a = d. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältnifs 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometrifchen Proportion gegeben oder bekannt, fo lehrt die Lehre von der geometrifchen Proportion, dafs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entfpringende Product mit dem erften Gliede 20 dividiren dürfe, fo mufs allemal der daraus entfpringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometrifchen Proportion, nehmlich 9 feyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiänifchen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Käftner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch fchlechthin Analogien, und fie beftehen in der Identität zweier Befchaffenheitsverhältniffe. Die Einerleiheit zweier Befchaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Befchaffenheitsverhältnifs ift aber



ſelbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch. Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

suchen, ob sie dieselben sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Vergleichung, deren es drei verschiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältniss der Identität, der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derselbe Begriff, so stehen sie mit einander im Verhältnisse der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, so stehen sie, in Ansehung dieser Merkmale, im Verhältniss der Aehnlichkeit. Diese Merkmale selbst aber sind identisch, Hund und Schwein sind einander ähnlich in Ansehung mancher Merkmale, auch sind sie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe specifisch verschiedene Merkmale, so dass der eine Begriff ganz andere Beschaffenheiten aussagt als der andere, so stehen die Begriffe im Verhältnisse der Verschiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ist kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder untersuchen, ob sie beide zusammen denkbar sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Verknüpfung. Solcher sind wieder drei, das Verhältniss des Widerspruchs und der Einstimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausschliessung. Sind zwei Begriffe so beschaffen, dass sie Merkmale haben, die einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des Widerspruchs, und können nicht zusammen gedacht werden, oder sind zusammen logisch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermesslich lassen sich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermesslicher Zwerg würde so viel heissen, als ein seiner ungeheuern Grösse wegen nicht messbarer und doch ungewöhnlich kleiner Mensch, ein Begriff, der widersprechende Merkmale enthält und also logisch unmöglich ist, folglich stehen Zwerg und unermesslich im Verhältnisse des Widerspruchs. Begriffe, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, sind zusammen denkbar, und lassen sich verknüpfen, sie sind zusammen logisch möglich, welches man auch das Verhältniss der Einstimmung nennen kann. Ist ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, so dass der zweite aus dem erstern begriffen werden kann, so stehen beide mit einander im Verhältnisse des Grundes, sie werden zusammen gedacht, oder sind zusammen logisch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in diesem Verhältnisse stehet, ist nicht logisch wirklich, man denkt ihn nicht; so denke ich mir z. B. den Besuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müsste ihn sonst bei mir sehen und sprechen, dieser Besuch und dass ich meinen Freund nicht bei mir sehe und spreche stehen also im Verhältnisse des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei sich widersprechenden Merkmalen bestimmt, und er stehet also mit jedem andern Begriff in dem Verhältnisse, dass er entweder mit diesem Begriff, oder seinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muss, oder logisch nothwendig ist. Dieses Verhältniss heisst das der Ausschliessung, weil dadurch ein dritter Fall, dass ihm nehmlich beides zusammen, der Begriff und sein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeschlossen wird, z. B. der Mensch und Vernunft und Unvernunft stehen in diesem Verhältnisse, der Mensch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zusammen ist nicht möglich.

15. Metaphysisch werden die Gegenstände zweier Begriffe nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung so durch einander bestimmt, wie die Begriffe in den logischen Verhältnissen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphysischen oder objectiven Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelst der metaphysischen Gesetze der Erfahrung ist ihr metaphysisches Verhältniss. Solcher metaphysischen Verhältnisse giebt es wieder zwei, die Verhältnisse der Erfahrung und die Verhältnisse des empirischen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe so durch einander bestimmen, dass die Objecte derselben als Substanz und Accidenz, oder als Ursach und Wirkung, oder als wechselseitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieſes giebt drei Verhältniſſe der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältniſs der Subſtanzialität, z. B. das Glas iſt zerbrechlich, d. i. diejenige Subſtanz, welche ihrer weſentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter dieſen auch die veränderliche Beſtimmung (das Accidenz), daſs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniſs der Cauſalität, z. B. das Glas iſt vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus iſt die Urſache der Wirkung, daſs das Glas zerbrochen iſt; 3) das Verhältniſs der Wechſelwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerſtehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberſchuſs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs das Object derſelben im Verhältniſſe zum Erkenntniſsvermögen betrachtet und als Gegenſtand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloſs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieſes giebt drei Verhältniſſe des empiriſchen Denkens: 1) das Verhältniſs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Inſel entdeckt werden; dieſes Verhältniſs der unbekannten Inſel zu dem entdeckt werden können, iſt das Verhältniſs der Möglichkeit, es iſt das nicht bloſs denkbar, die Begriffe ſtehen nicht nur nicht im Verhältniſſe des Widerſpruchs, ſondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniſs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieſes Verhältniſs Cooks zur Entdeckung von Otaheite iſt das Verhältniſs der Wirklichkeit, es iſt kein bloſser Gedanke, ſondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich ſtelle mir nicht bloſs einen Entdecker vor, durch den ſich unſere Kenntniſs von Otaheite begreifen läſst, ſondern er iſt wirklich die Urſache dieſer unſrer Kenntniſs; 3) das Verhältniſs der Nothwendigkeit, z. B. jede Inſel im Südmeer, die wir kennen, muſs ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieses Verhältnifs, der uns bekannten Infeln im Südmeere zu einem Entdecker, ist das Verhältnifs der Nothwendigkeit, ich mufs nicht blofs so denken, die Begriffe stehen nicht blofs im Verhältnisse der Ausschliefsung, so dafs nicht nur nicht das Gegentheil, sondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, sondern es mufs auch in der Erfahrung durchaus so gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergessen worden wären, so bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logischen Verhältnisse kann nun eine logische Analogie genannt werden, z. B. Geschmack und Verstand verhalten sich zu einander, wie Gefühl und Erkenntnifs. Dies ist eine Analogie zweier Vergleichungsverhältnisse (14). Dieselbe Aehnlichkeit, die zwischen den beiden Vermögen Geschmack und Verstand ist, mufs auch zwischen ihren Producten Gefühl und Erkenntnifs seyn.

17. Die Identität zweier metaphysischen Verhältnisse kann man die metaphysische Analogie nennen, z. B. was der Geschmack für die Schönheit ist, das ist der Verstand für die Vollkommenheit. Dies ist eine Analogie zweier Verhältnisse der Caufalität. So wie nehmlich der Geschmack die Fähigkeit ist, die Schönheit zu fühlen, so ist der Verstand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide stehen alfo in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung.

18. Diese philosophischen Analogien, fagt nun Kant, sind nicht, wie die mathematischen (1c), constitutiv, sondern blofs regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derselben nicht das vierte Glied selbst erkennen, sondern nur das Verhältnifs des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus sehe, so weifs ich, dafs die Vernunft des Menschen dieses Haus hervorgebracht hat, nun sehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läfst sich das Daseyn dieses Baues begreifen, welches war die wirkende Ursache desselben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann ſagen, wie ſich verhält ein Haus zur Menſchenvernunft, ſo verhält ſich der Bau eines Bibers zu .... Hier iſt nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzuſtellen (conſtruiren). Aber dieſe drei Glieder ſind doch ſo beſchaffen, daſs ich aus dem Verhältniſſe der zwei erſten zu einander das Verhältniſs des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich ſehe ein, daſs das vierte Glied die wirkende Urſache enthalten muſs, welche den Bau des Bibers eben ſo hervorbringt, wie die Menſchenvernunft das Haus. Ich bekomme alſo dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu ſuchen, nehmlich die: ſuche die wirkende Urſache des Baues eines Bibers in dieſem Thiere auf, oder das, was dem Biber ſtatt der Vernunft des Menſchen dient, ſo etwas zu machen, wozu bei dem Menſchen Vernunft gehört. Wir bekommen alſo durch die philoſophiſche Analogie, vermöge dieſer ihrer regulativen Beſchaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findeſt du etwas an dem Biber, was das Merkmal an ſich hat, daſs es den Bau des Bibers hervorbringen kann, ſo haſt du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von dieſem Unterſchiede zwiſchen einer philoſophiſchen und mathematiſchen Analogie iſt, daſs bei den mathematiſchen Verhältniſſen das zweite Glied aus dem erſten, vermittelſt einer dritten Gröſse, welche ausſagt, um wie viel das eine Glied gröſser iſt als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten iſt, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, ſo bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, ſo bekomme ich 20. In einem philoſophiſchen Verhältniſſe aber entſtehet nicht das zweite Glied aus dem erſten, ſondern durch das erſte, denn da beide Glieder nicht Gröſsen, ſondern Beſchaffenheiten ſind, ſo ſind ſie, wenn ſie nicht identiſch ſind, irgend worin, nicht der Gröſse oder dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, d. i. der Beſchaffenheit nach, verſchieden. Daher iſt in den logiſchen Verhältniſſen das eine Glied nicht in dem an-

dern enthalten, fondern anders befchaffen als das andere, und daher das eine Glied blofs der Grund der Erkenntnifs des andern, und das andere die Folge des erften, eine Befchaffenheit wird vermittelft des andern gedacht. In den metaphyfifchen Verhältniffen aber enthält das eine Glied den Grund des Dafeyns (die Urfache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *)) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch fo, fie ift die Identität des Verhältniffes zwifchen Gründen und Folgen, Urfachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältniffe A zu B, wie C zu D, find fpecififch verfchieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man fie an und für fich aufser diefen Verhältniffen betrachtet; aber B kann doch eben fo aus A erkannt werden, oder eben fo durch A entftehen, als D aus C erkannt wird oder entftehet. Ein Menfch und ein Biber find fpecififch verfchieden, der Menfch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu ftande. Wir wiffen nun, dafs in dem Menfchen die Vernunft die wirkende Urfache eines Baues ift, in dem Biber kennen wir diefe Urfache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Urfachen ift, fo find doch darum die Urfachen nicht diefelben, aber es ift einerlei Verhältnifs zwifchen der Vernunft des Menfchen, der wirkenden Urfache, und dem Bau des Menfchen, als zwifchen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Urfache feines Baues ift, und die wir Inftinct, Kunfttrieb nennen, und diefem Bau. Diefer Inftinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ift, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, dafs der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ift, da Menfch und Biber eben hierin fpecififch verfchieden find), fondern nur, dafs er etwas hervorbringen könne, was gewiffen Wirkungen der Vernunft ähnlich fei. Ein Analogon eines Grundes ift alfo dasjenige, was von demfelben zwar fpecififch verfchieden ift, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schliefsen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält sich zu B, wie C zu D,

und B ist von D specifisch verschieden, so ist D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es ist ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich sind. Ist aber B von D nicht specifisch verschieden oder ungleichartig, und sind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt ist, ob C die Wirkung von D ist, so kann man nach der Analogie schliefsen, dafs da die Verhältnisse identisch sind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D seyn werde. Ist hingegen B von D specifisch verschieden, so ist der Schlufs, dafs sie dennoch ähnlich seyn werden, weil die Verhältnisse A und C ähnlich sind, ein offenbarer Widerspruch, und also falsch. Ein solcher falscher Schlufs wäre der, dafs der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Mensch durch seine Vernunft (U. 450); oder der, dafs Gott einen Verstand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäfsiger Producte ist, und der Mensch zu solchen Producten Verstand bedarf, welches eine Analogie mit der Causalität nach Zwekken ist (U. 269). Es ist hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber ist eben darin vom Menschen verschieden, dafs er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menschen, dafs er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundsätze u. s. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen so zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verstand, da nun dieses Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, voraussetzt, dieses aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphistische Vorstellung seyn würde, so ist das eine specifische Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, dafs er nicht durch einen Verstand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verstand, wodurch wir unsre Unbekanntschaft mit dem Grunde selbst, und nur ein identisches Verhältnifs ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere find uns darin ähnlich, dafs fie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unfrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, find nun unfre Vorftellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, find, auch ähnliche Gründe, aus welchen folche Handlungen erfolgen können, das Leben, fo können wir ganz richtig nach der Analogie fchliefsen; dafs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorftellungen, und Vorftellung alfo der Grund ihrer Handlungen feyn werde, denn hier ift *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menfchen und Thiere find fich darin einander ähnlich, dafs fie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fufsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fufs zurück drückt; fo gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, dafs ich mir diefe Erlaubnifs nehme, in Anfehung meiner, die Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) mich unter den nehmlichen Umftänden wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechfelfeitig anziehen, und zurückftofsen; fo haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechfelfeitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie fich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), fo die Wohlfahrt des menfchlichen Gefchlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

fo find Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengefetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach folchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falfch, wenn man nach der Analogie fchliefsen wollte, dafs fie wirklich entgegengefetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ift alfo nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, fondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältnisse zwischen ganz unähnlichen (specifisch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch diese Analogien wird der Mangel unsrer Erkenntnifs verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äufsere Anschauung im Raum (Raumesvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogisch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schliessen, dafs nehmlich auch diese analogisch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specifisch verschieden sind, dafs z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne dafs die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirisch, so heifst es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein beseelter Körper das Symbol desjenigen monarchischen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine blofse Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchischen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nehmlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriff sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelst der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nehmlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blos ein Symbol für die Refle-

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So find die Wörter Grund (Bafis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus fliefsen (ftatt folgen aus einem Begriff), Subftanz (wie Locke *Effai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 fich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht fchematifche, fondern fymbolifche Hypotypofen (Darftellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelft einer directen Anfchauung (eines Schema), fondern nur nach einer Analogie mit derfelben (alfo einem Symbol). So ift das Schöne das Symbol des fittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 222. I. Th. II. Abfchn. §. 6. b. S. 50.
Käftner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.
Kiefewetter Grundrifs einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.
Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.
Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, ift eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenftände in folchen Verhältniffen erkannt werden müffen, die mit den Verhältniffen der Erfahrung (Analogie, 15.) identifch find, z. B. in allen Erfcheinungen (Gegenftänden der Erfahrung) find Befchaffenheiten, die fich zu einander verhalten, wie die Subftanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen ift etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subftanz), und etwas, das immer wechfelt (das Accidenz).

1. Die metaphyfifchen Verhältniffe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, dafs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniffe vorgeftellt werden als fie, Erfahrung möglich, oder die Gegenftände, die

der Verſtand den Wahrnehmungen ſetzt (die Erſcheinungen) zu Gegenſtänden der Erfahrung, z. B. der Gegenſtand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenſtand, den ich der Brandblaſe, die ich an meinem Finger wahrnehme, ſetze, verhalten ſich zu einander, wie das metaphyſiſche Verhältniſs der Verknüpfung der Cauſalität oder wie die Urſache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daſs, als ich den Finger der Lichtflamme zu ſehr näherte, ich eine Brandblaſe erfolgen ſahe, Erfahrung, oder Erkenntniſs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwiſchen dem Object, das ich mir bei der Anſchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anſchauung einer Brandblaſe denke, durch einen, obwohl unumſtöſslichen Schluſs nach der Analogie (ſ. Analogie, 21).

I. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Lichtflamme zur Brandblaſe.

Wir wollen mit dieſer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geſchloſſen, aber das Object nicht vermittelſt der Wahrnehmung beſtimmt, folglich entſpringt durch dieſe keine Erfahrung, ſondern nur analoge Erkenntniſs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alſo gar nicht erkannt.

II. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Vorſtellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Gott zur Welt.

In I. ſind zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblaſe. Ich nehme wahr, daſs beide auf einander folgen. Dieſes auf einander folgen aber iſt durch die bloſse Wahrnehmung deſſelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorſtellungen auf einander unterſchieden. Sie kann bloſs ſubjectiv ſeyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntniſskräfte, ohne daſs andere erkennende Subjecte dieſelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt seyn, so dass erst die Brandblase und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältnisses derselben zur Brandblase, nehmlich die, dass auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblase beständig folgt. Soll nun diese Regel des Verhältnisses nicht bloss subjectiv seyn, und nur für mich und meine Vorstellung gelten, sondern soll sie objectiv seyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig seyn, so muss der Begriff der Nothwendigkeit mit dieser Regel des Verhältnisses verbunden seyn, und ich muss diese Wahrnehmung nicht bloss in mir setzen, sondern ich muss der Wahrnehmung ein Object setzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältnisses zu einem andern Object gilt, dass das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen muss, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich muss das eine Object für die Ursache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorstellungen der Thiere nicht wahr, sondern nur das Leben derselben. Da ich nun dieses Leben für die Ursache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieses Leben in den Vorstellungen bestehet, durch welche unsre willkührlichen Wirkungen möglich werden, so berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unsrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Ursache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Ursache der unsrigen zu schliessen, und ebenfalls anzunehmen, dass die Thiere nach Vorstellungen handeln. Hier ist also der Unterschied, dass wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denselben ein Object zu setzen, und dasselbe mit einem andern im Verhältnisse der Ursache und Wirkung zu erkennen, sondern dass ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältnisse zu einer andern auf das Object einer Vorstellung schliesse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieses Object für eine Ursache erkenne.

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliessen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schluss.

2. Kant beweiset nun, dass es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der blossen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewusstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heisst eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, muss es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, dass wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich muss jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

ſeyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empſindung begleiteten Vorſtellung) denke, iſt nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verſtandesbegriffe beſtehet, und nicht etwa ſchon in den Wahrnehmungen ſelbſt liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewuſstſeyn zu einander kommen, durch reinen Verſtandesbegriff mit einander zu verbinden, aber dieſe Verbindung ſelbſt liegt doch nicht ſchon in dem, was wir wahrnehmen, ſondern wir bringen dieſe Verknüpfung erſt hinein. Sobald wir nehmlich ſinnliche Eindrücke empfangen, und alſo wahrnehmen, ſo verbindet der Verſtand dieſe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeſtimmten Begriff: Gegenſtand, er thut gleichſam den Ausſpruch: das iſt ein Gegenſtand. Was wir alſo wahrnehmen, ſind nicht etwa ſchon Gegenſtände, denn dann wären ſie ſchon verknüpft, und die Vorſtellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich iſt, weil ſie nach und nach aufgefaſst (apprehendirt, oder ins empiriſche Bewuſstſeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verſtand an, den Gegenſtand durch die reinen Verſtandesbegriffe zu beſtimmen. Zu dieſer Beſtimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenſtände untereinander, ohne welche ſie ebenfalls iſolirt ſeyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, ſondern ein Spiel der Phantaſie ſeyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, daſs ſie in eine gewiſſe Zeit geſetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beſtimme, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze. Denn die Zeit iſt die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erſcheinungen angeſchauet werden. Folglich beſtehet die Verknüpfung der Objecte darin, daſs ſie einander, durch gewiſſe Verſtandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beſtimmen, in welcher ſie vorhanden ſind, wodurch ſie als in einem objectiven Verhältniſſe zu einander in der Zeit vorgeſtellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewissen Zeit existirend; das geschieht durch die Begriffe Substanz und Accidenz;

b. das eine Object wird so erkannt, dass es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geschieher durch die Begriffe Ursache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derselben Zeit existirend erkannt; dies geschieht durch den Begriff der Wechselwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbestimmungen giebt es aber nicht als diese drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeschaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichseyn. Also giebt es auch nicht mehr Verhältnisse der Erfahrung, durch die ein Gegenstand durch den andern bestimmt, das ist beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als diese drei:

a. das Verhältniss der Substanzialität oder Beharrlichkeit:
die Substanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechselnden.

b. das Verhältniss der Caufalität oder Folge:
die Ursache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniss der Wechselwirkung oder des Zugleichseyns:
die eine Wechselwirkung zur andern, oder die Ursache, die zugleich Wirkung ist, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Ursache ist.

Hieraus entstehen nun eben so viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch diese Verhältnisse zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältnisses zweier Gegenstände der Erfahrungen (Erscheinungen) mit einem der drei Verhältnisse der Erfahrung aussagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Substanzialität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Substanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Causalität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Ursach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichseyns oder Wechselwirkung.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Nun sind aber in diesen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältnisses und Verstandesbegriffe die Glieder des andern, und es scheint also anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogisch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verstandesbegriffe ganz verschiedene Dinge sind. Allein es ist hier eine vermittelnde Vorstellung, die Zeit, welche durch den Fluss der Wahrnehmungen gleichsam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verstandesbegriffen gleicher Art ist, dass sie *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung heisst ein Schema. Sie giebt den Verhältnissen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ist das Verhältniss der Ursache zur Wirkung nicht mehr eine Bestimmung der Objecte, sondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ist dann nicht mehr Ursache, sondern Grund (der Erkenntniss). Daher entspringen aus den drei metaphysischen Verhältnissen der Verknüpfung die drei logischen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausschliessenden Bestimmung.

Die reine Anschauung der Zeit macht nun, dass die Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, mit den reinen Verstandesbegriffen, die erst durch die Zeit metaphysische Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entspringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. fagen, in jeder Erfahrung mufs Urfach und Wirkung zu finden feyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen find alfo Grundfätze des Verftandes, durch die die Gegenftände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil fie Analogien find, etwas an fich, wodurch fie fich von den Grundfätzen der Mathematik wefentlich unterfcheiden. Die Grundfätze der Mathematik, z. B. zwifchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beftimmen etwas im Object felbft, aber die Analogien der Erfahrung beftimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ift, oder das Dafeyn, und das Verhältnifs der Gegenftände der Erfahrung (Erfcheinungen) in der Zeit, in Anfehung ihres Dafeyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Urfach und Etwas Wirkung feyn müffe, beftimmt nicht diefes Etwas felbft, fondern die Art, wie es im Verhältniffe auf das andere in der Zeit vorhanden ift, nehmlich fo, dafs es entweder (als Urfache) nothwendig ehe vorhanden ift als das andere, oder (als Wirkung) fpäter (C. 220).

5. Das Dafeyn läfst fich aber nicht conftruiren, oder in der Anfchauung (finnlich) darftellen. Es läfst fich z. B. weder durch die Phantafie, noch in der Erfahrung felbft vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder fpäter, immer oder nur eine Zeit lang, zu derfelben oder zu verfchiedener Zeit, vorhanden ift; fo wie fich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darftellen läfst. Aus der Urfache läfst fich nicht die Wirkung, aus der Subftanz nicht das Accidenz, aus einer Wechfelwirkung nicht die andere fo *a priori* darftellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniffe der Erfahrung habe, fo kann ich z. B. nicht fogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Urfache betrachte, die Wirkung derfelben darftellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber feine Urfache konnte man nicht darftellen, fondern man fuchte fie, man gab fich Mühe, fie zu finden, zu

entdecken (s. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung sind also, wie alle Analogien, nicht constitutiv, darstellend, sondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältnisses der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Diese Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundsätze des Gebrauchs des Verstandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Ursache auf übersinnliche Gegenstände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entspringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Ursache der Welt erkennen wollte, so ist ja Gott, weil er nicht sinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniss:

Wie die Ursache zur Wirkung, so Gott zur Welt:

so ist hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwischen Gott und dem Verstandesbegriff Ursach, sondern der Begriff Ursach verliert hier auch seine metaphysische Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch seine logische eines Erkenntnissgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit sind, so kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Ursache kann also nicht gültig auf andre Objecte, als solche, die durch Wahrnehmung in der Zeit bestimmt werden (Erscheinungen) angewendet werden, und gilt also nun von Erfahrungen.

7. Alle empirische Analogien können auf eine von diesen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie sich verhält der Baum zur Frucht, so die Gesinnung zur Handlung, ist die Identität zweier Verhältnisse, die mit dem Verhältnisse der Causalität identisch sind, und kann daher auf die Analogie der Causalität gebracht werden: wie die Ursache zur Wirkung, so die Gesinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Subftanzialität,

Analogie der Subfiftenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia subfiftentiae.*

Sie ift diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenftände der Erfahrung in einem folchen Verhältniffe vorgeftellt werden müffen, das mit dem metaphyfifchen Verhältniffe der Subftanzialität identifch ift (Analogie 15).

1. Diefe Analogie heifst: **in allen Erfcheinungen ift etwas, das fich zu einander verhält, wie die Verftandesbegriffe Subftanz und Accidenz zu einander.**

Da nun alle Erfcheinungen, oder Gegenftände der Erfahrung, in der Zeit find, und Subftanz und Accidenz Begriffe find, die die Zeit in Anfehung ihrer Dauer beftimmen, fo kann man fagen, in jeder Erfcheinung ift etwas, was beharret, oder dem der Begriff **Subftanz** zukömmt, und etwas, das wechfelt, oder dem der Begriff **Accidenz** zukömmt. S. **Subftanz. Accidens.** Da nun das Wechfeln der Accidenzen den Zuftand der Subftanz verändert, fo kann uns kein Gegenftand vorkommen, welcher nicht beftändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorftellen könnten, dafs er je aufhören könnte, vorhanden zu feyn, fo wie das Entftehen deffelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich ift.

Im innern Sinn, in unferm Gemüth, finden wir zwar keine Subftanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äufsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Diefes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit diefer Analogie der Subftanzialität auseinander fetzen (M. I. 265).

2. Alle Erfcheinungen oder Gegenftände der Erfahrung find in der Zeit, a. diejenigen, die in unferm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. f. w.; denn die Zeit ift die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als aufser uns vorhanden anfchauen, oder fich uns finnlich darftellen, denn da

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de uihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). οὐδεν οὔτε γινεσθαι οὔτε φθειρεσθαι των ὄντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ τε μη οντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum est —
Huc accedit, uti quidque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äuſsern oder im innern Sinn ſeyn, muſs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äuſsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo daſs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äuſsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äuſsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi*) mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognofcendi). Der dogmatifche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyf. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, ift diefer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges ift eine zufällige Befchaffenheit, folglich hat fie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntnifs derfelben) in feinem Wefen, auch nicht in feinen Eigenfchaften, folglich nicht in feinen innerlichen Beftimmungen. Nun mufs aber feine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem fie erkannt wird), folglich mufs derfelbe aufser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die feine Urfachen find, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges feine Urfache heifst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich feyn, wenn es nicht aufser fich Urfachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es fei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas fei," fo ift Grund und Erkenntnifsgrund identifch; nun ift aber die Urfache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demfelben hergehen mufs, und nicht das, was den Erkenntnifsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntnifsgrund ift ein Gedanke, die Urfache aber ein Gegenftand. Diefer Beweis hat alfo zwei Fehler, 1) die Verwechfelung der Urfache mit dem Grunde, 2) die Vorausfetzung deffen, was erft bewiefen werden foll; denn der Schlufs heifst fo: wenn ein Ding feinen zureichenden Grund nicht in fich felbft hat, fo mufs es ihn in einem Dinge aufser fich haben, ein folches Ding heifst aber feine Urfache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall ift, wenn es überhaupt für unfern Verftand erkennbar ift. Wir können alfo nur fchliefsen, dafs das, was von unferm Verftand foll begriffen werden, einen Grund haben müffe, denn der Grund ift eben das, woraus es begriffen wird. Und fo kann denn auch die Analogie der Caufalität nicht aus Begriffen (dogmatifch), fondern blofs critifch (durch Unterfuchung unfers Verftandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewiefen werden. Diefes gefchiehet nun fo:

Zuerst kömmt eine Vorbereitung zu diesem Beweise. Es muss nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz ist gezeigt worden, hier vorausgesetzt werden, dass alle Erscheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Substanz d. i. ein Wechsel der Accidenzen sind; ein Entstehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Substanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieser Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, dass Erscheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengesetzte Zustände der Substanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieses gehet also in meinem Gemüth vor. Diese Verknüpfung aber ist entweder willkührlich, d. i. es stehet bei mir, welcher Zustand zuerst, und welcher zuletzt kommen soll; oder sie ist nothwendig, d. i. ich bin mir bewusst, dass der eine Zustand immer der erste und der andere immer der letzte seyn muss. Im ersten Fall ist die Verknüpfung subjectiv, bloss in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die subjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. sie wird nicht bloss als in meinem Gemüth befindlich vorgestellt, sondern ist zugleich in den Erscheinungen (Gegenständen der Erfahrung selbst). (M. I. 285.) Soll also die objective Folge der Dinge von der subjectiven unterschieden werden können, und die erstere nicht für die letztere gehalten werden, so muss sie mit Nothwendigkeit verbunden seyn. Nothwendigkeit ist aber nur *a priori* möglich, folglich muss die Verknüpfung, ein Werk des Verstandes, durch einen reinen Begriff im Verstande vorgehen, welches der Begriff der Ursache ist, und in allen Erscheinungen muss daher das Verhältniss der Ursache zur Wirkung vorkommen, wenn sie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Ursache und Wirkung kann also allein die objective Folge der Gegenstände von der subjectiven Folge im Gemüth unterschieden werden. (C. 234. 243). Das Auffassen (die Apprehension) des Mannichfaltigen der Vorstellungen geschiehet jederzeit nach und nach (successiv). Die Vorstellungen der Theile in der Anschauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorſtellung auf einmal auffaſſen, und uns vorſtellen, daher muſs eine Vorſtellung immer der andern Platz machen, und alle unſre Vorſtellungen, wenn es uns auch ſo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterſchied zwiſchen ihnen unendlich klein iſt, ſind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeſtellt, weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts von etwas anderm unterſchieden wird. Es muſs alſo unterſchieden werden können, ob die Zeitſolge (Succeſſion) in den Anſchauungen bloſs in mir, in meinem Subject (ſubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenſtänden (objectiv) iſt; das geſchieht nun durch einen Verſtandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeſſion bringt, wodurch ſie aufhört willkührlich, und bloſs in der Apprehenſion zu ſeyn. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannichfaltigen in der Erſcheinung, die wir Haus nennen, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage, ob die Succeſſion bloſs in unſerm Gemüth, oder auch in der Erſcheinung ſei? d. h. ob wir das aufgefaſste Mannichfaltige ſo mit einander verbinden können, daſs wir uns die Folge als willkührlich vorſtellen, wodurch das Ganze derſelben bloſs als Vorſtellung im Gemüth erkannt wird, oder daſs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unſrer Willkühr vorſtellen, wodurch das Ganze als Gegenſtand von Vorſtellungen, und zwar in dem Verhältniſſe von Urſach und Wirkung erkannt wird; die Vorſtellung oder die ſubjective Folge in der Apprehenſion ſtimmt mit dem objectiven im Gegenſtande überein, und unſre Erkenntniſs iſt metaphyſiſch wahr, denn die metaphyſiſche Wahrheit beſtehet eben in der Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem Gegenſtande.

4. Wenn etwas geſchehen, d. h. ein Zuſtand der Subſtanz wirklich werden ſoll, der vorher nicht war, ſo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuſtand vorhergeht, welcher dieſen neuen Zuſtand nicht in ſich enthält. Aber eben ſo iſt es auch in der Apprehenſion, ich faſſe

einen Eindruck in das Bewufstseyn auf, der vorher nicht in meinem Bewufstseyn war. Dieses ist bei aller Verknüpfung der ins Bewufstseyn aufgefafsten Vorstellungen der Fall. Nun soll sich aber das Mannichfaltige sinnlicher Eindrücke, das ich aufgefafst habe, noch von blofs subjectiven Vorstellungen unterscheiden, so dafs ich nicht allein sagen kann, ich stelle mir das so vor, sondern das ist wirklich so geschehen, wie ich es mir vorstelle. Wenn nun die Folge in der Apprehension so beschaffen ist, dafs auf den Zustand A der Zustand B folgt, aber es mir nicht möglich ist, auf den Zustand B den Zustand A folgen zu lassen, und also meine Apprehension an die erste Ordnung gebunden ist, so ist die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehension der beiden Zustände geschieht also nach einer Regel, welche zugleich einen Unterschied unter den Erscheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann mufs ich also sagen, die Folge ist nicht blofs in meinem Gemüth, denn sonst wäre sie willkührlich, sondern in den Erscheinungen (den Gegenständen der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 283).

6. Die Regel ist also die: in dem Zustande A einer jeden Substanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise der Zustand B derselben oder einer andern Substanz auf den Zustand A folgen mufs, welches Verhältnifs des A zu B dasjenige ist, was durch die beiden Verstandesbegriffe Ursache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt diese Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, besser aber den Satz der Ursache oder das Princip der Causalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geschahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntnifsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechselt werde (C. 245).

7. Gesetzt, unser Verstand hätte nicht die Verstandesbegriffe der Ursache und Wirkung, um durch sie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, so könnte er sich auch keinen Zustand A vorstellen, auf welchen der

Zuftand B nach einer Regel folgen müfste. Dann wäre die Apprehenfion blofs fubjectiv, blofs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beftimmt. Wir hätten dann blofs ein Spiel von Vorftellungen, und könnten nicht fagen, fo ift es im Object, wir könnten dann unfere Vorftellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorftellungen, ohne dafs wir dadurch einen Gegenftand erkenneten. Denn unfre Vorftellungen wären nicht durch ein Zeitverhältnifs beftimmt, und könnten alfo durch kein Zeitverhältnifs von einander unterfchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuftände im Gemüth, zwei Apprehenfionen; aber nicht zwei Zuftände in den Erfcheinungen aufeinander.

8. Es ift alfo hier ein grofser Unterfchied zwifchen diefer Theorie, welche das Gefetz der Caufalität in den Verftand fetzt, und behauptet, dafs der Verftand, durch diejenige feiner Regeln, welche Analogie der Caufalität heifst, die Zeitfolge in dem aufgefafsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beftimme, und der, welche behauptet, dafs die Gegenftände der Erfahrung felbft dann Urfachen und Wirkungen find, wenn fie auch kein folcher Verftand, wie der unfrige, durch feine Grundfätze verknüpfet, und dafs unfer Verftand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dafs er wahrnehme, welcher Gegenftand eine Urfache und welcher eine Wirkung fei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dafs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges finnlicher Vorftellungen fei, das, ob es wohl im Raume, alfo aufser uns, angefchauet werde, doch eigentlich mit fammt dem Raume fowohl in unferm Gemüth fei, als unfre Gedanken, nur dafs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Befchaffenheit des Gemüths als aufser uns vorgeftellt werde, um es von blofsen Gedanken zu unterfcheiden, die durch uns allein im Gemüth entftehen. Da nun alfo das Mannichfaltige der Erfahrung als finnliche Anfchauung in uns ift, fo verbindet der Verftand daffelbe vermittelft der Zeitfolge, in der es aufgefafst wird, zu einem Ganzen, und zwar fo, dafs er entweder die Zeitfolge als

willkührlich beſtimmt, und das nennen wir die ſubjective Folge ſinnlicher Vorſtellungen, oder ſo, daſs er die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenſtände, und ſchreiben die Folge in unſrer Apprehenſion dieſen Gegenſtänden zu, oder erkennen ſie, nach dem Verhältniſſe der Verſtandesbegriffe, Urſache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie iſt hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich ſo auſser uns in einem Raume vorhanden, und ſo, daſs das eine Ding Urſache und das andere Wirkung iſt, und wir wüſsten nichts von Urſache und Wirkung, wenn wir dieſe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben ſo von der Erfahrung abſtrahirt, wie die reine Mathematik ein Abſtractum von den Körpern ſeyn ſoll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urſache und Wirkung aus der Erfahrung abſtrahirt, ſo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht ſagen, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, ſondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte ſie, ja von vielem haben wir ſie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urſachen ſind uns nur verborgen, ſie ſind dennoch vorhanden oder vorhanden geweſen, als ſie dieſe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geſchieht, muſs ſeine Urſache haben, denn geſetzt, wir hätten auch immer die Urſachen aller Begebenheiten entdeckt, ſo haben wir ja doch nicht erfahren, daſs es keine Begebenheit ohne Urſache geben könne, denn das läſst ſich nicht erfahren, ſondern wäre höchſtens ein Schluſs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der ſich ſo etwas ſchlieſsen lieſse. Der Satz, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, wäre dann in dieſem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchſtens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von ſolchen Begebenheiten, deren Urſache man gefunden habe, ſo daſs ſich hoffen laſſe, die andern Begebenheiten, deren Urſachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urſachen gehabt haben. Allein auch

der Begriff Urſache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ſich, denn nur das iſt Urſache eines Zuſtandes, das immer und nothwendiger Weiſe vor demſelben hergehet, und das iſt Wirkung einer Urſache, das immer und nothwendiger Weiſe auf ſie folgt. Was aber dieſe Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, ſondern muſs *a priori* ſeyn. S. *a priori*.

10. Wenn wir alſo Urſachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abſtrahiren können, ſo liegt das eben darin, daſs wir ſchon durch unſern Verſtandesbegriff dieſe Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältniſs der Urſache und Wirkung hinein gelegt haben, und dieſe Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derſelben. Wenn ich alſo frage, worin liegt denn das, daſs gerade der Cajus der Vater des Titus iſt, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, ſo iſt die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüſste, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wiſſen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verſtand eine ſolche nothwendige Verknüpfung in dieſe Wahrnehmungen gebracht, daſs ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müſſen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, ſondern in der bloſsen Apprehenſion geweſen wäre, und alſo gar kein Erkenntniſs von dem Verhältniſſe der Zeitfolge zwiſchen beiden entſtanden wäre. Der Grund, daſs gerade Cajus und nicht Titus der Vater iſt, liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verſtandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heiſsen würde, den Grund des Verſtandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entſtehen, und der Verſtand ſich auch nicht aus ſich ſelbſt begreifen ſollte, doch etwas anders, als Verſtand, nöthig ſeyn würde (M. 1. 283. C. 240).

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, ſind folgende die wichtigſten:

a. Die Folge gewiſſer Apprehenſionen z. B. der muſikaliſchen Töne c, d kann durch das Object beſtimmt, alſo nicht bloſs ſubjectiv ſeyn, ohne daſs der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehenſion des Tons d nach ſich ziehet (Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundriſſe nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Inſtitut. *Log. et Metaph.* §. 308 310). Antwort. Wenn die Apprehenſion des Tons d nach dem Ton c nicht bloſs ſubjectiv ſeyn ſoll, ſo muſs eine Urſache z. B. der Spieler vorhergehen. Die Folge des Tons d auf den Ton c iſt dann bloſs ſubjectiv, aber die Folge des Tons d auf ſeine Urſache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weiſs, ob es überall nothwendig iſt, daſs Erſcheinungen durch den Verſtand verknüpft werden ſollen? Erſcheinungen können ja wohl auch ganz andern Geſetzen unterworfen ſeyn, als Verſtandesgeſetzen, die ſelbſt der Verſtand nie faſſen und den ſeinigen unterwerfen kann? (Jacobs kritiſche Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphyſik, nach der erſten Auflage §. 186. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der erſten Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nehmlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemaſst und eingebildet. Allein hier werden Erſcheinungen mit Dingen an ſich verwechſelt. Denn eben darum ſind die Objecte Erſcheinungen, weil ſie nicht durch eine in dem Dinge ſelbſt, ſondern im Verſtande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte ſind, ſ. Erſcheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, daſs die Analogie der Urſache und Wirkung bloſs den Wechſel der Accidenzen betrifft. Die Subſtanz ſelbſt iſt dieſem Grundſatz nur in Anſehung ihrer Veränderungen unterworfen, ſie ſelbſt aber entſteht und vergeht nicht, folglich hat ſie auch keine Urſache, wie ſie denn auch kein Erfahrungsobject, ſondern nur das durch den Ver-

ftand als nothwendig gedachte Subftrat aller Erfahrung ift. Dahingegen das Accidenz allein keine Urfache feyn kann, weil jedes Accidenz wechfelt, und folglich die Urfache des Wechfelns zuletzt in der Subftanz gedacht werden mufs. Subftanz ift alfo nie Wirkung, aber wohl Urfache, und Accidenz nur durch die Subftanz Urfache, aber ftets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entftehen ift alfo blofs Veränderung, und nicht Urfprung aus Nichts. Wenn diefer Urfprung als Wirkung von einer fremden Urfache angefehen wird, fo heifst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erfcheinungen nicht zugelaffen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein fchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an fich betrachten, fie ihrem Dafeyn nach als abhängig von fremden Urfachen angefehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach fich ziehen und auf Erfcheinungen, als mögliche Gegenftände der Erfahrung, die nicht Dinge an fich find, und ihre Einheit durch den Verftand bekommen, nicht paffen würde. Alfo mufs nach diefer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und follte wirklich etwas übernatürliches gefchehen, fo würde es doch immer unter das Naturgefetz der Caufalität fubfumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeften Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntnifs der Veränderung wird nehmlich die Kenntnifs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirifch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntnifs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ift, gewiffer fucceffiven Erfcheinungen, welche folche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subftanz aus einem Zuftande a in einen andern b übergehet, fo ift der Zeitpunct, in welchem fich der Zuftand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuftand a war, unterfchieden, und folgt demfelben. Eben fo ift auch der zweite Zuftand b als eine wirkliche Befchaffenheit der Subftanz vom Zuftande a, wo

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = o iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

cosmologifche Idee der Abhängigkeit des Dafeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundfatz der Caufalität ift folgender: Die Urfache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber fie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urfache fchon da, ehe fie ihre Wirkung hervorbrächte, fo wäre fie Urfache, ohne Urfache zu feyn, weil fie nur Urfache feyn kann, indem fie wirkt. Es bleibt alfo nichts übrig, als zu fagen, eine Urfache fei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das fcheint nun Anfangs wahrfcheinlich, unterfucht man es aber näher, fo wird man es widerfprechend und abfurd finden; denn wenn die Wirkung entftehen foll, fo mufs die Urfache fie hervorbringen, um fie hervorzubringen, mufs die Urfache wirken, um zu wirken, mufs fie da feyn, alfo mufs die Urfache eher feyn, als fie wirkt.

19. In diefem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derfelben verwechfelt; das Verhältnifs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen ift. Die Zeit zwifchen der Caufalität der Urfache und deren unmittelbaren Wirkung kann verfchwindend, beide alfo zugleich feyn, aber das Verhältnifs der Urfache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beftimmbar, und die Urfache ift immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeftopften Küffen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urfache betrachtet, fo ift diefe Urfache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies ift das Zeitverhältnifs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamifchen, oder durch Urfache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Dafeyn der Zeit nach beftimmt wird. Denn hat das Küffen fchon ein Grübchen, fo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach ift die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empirifche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Caufalität der Urfa-

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolge nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

ringſte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzuſagen, es entſpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Cauſalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Cauſalität eben ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Cauſalität erſt durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erſcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo *a priori* vor ihr her. Sonſt wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Cauſalität nur angedichtet.

23. Um einen Verſuch an dem Begriff der Urſache zu machen, ſo wie ihn ſich Hume vorſtellt, und der übrigens keinen Widerſpruch enthält (problematiſch iſt), ſo iſt uns

a) vermittelſt der Logik die Form eines bedingten (hypothetiſchen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntniſs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B iſt; ſo iſt C, D.

b) möglich, daſs auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere beſtändig folgt, ſo daſs ich hypothetiſch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beſchienen (B) wird, ſo wird er (C, welches hier mit A identiſch iſt warm (D). Hier iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heiſst nicht, ſo muſs er warm werden, mithin iſt hier noch nicht der Begriff der Urſache, es heiſst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieſer Satz, der bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muſs er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn, die Sonne iſt dadurch, daſs ſie den Stein (A)

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

27. So Kant Man kann dem Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſte, mit welchem er die Humiſche, das metaphyſiſche Syſtem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyſicorum*) aus dem Innerſten des menſchlichen Verſtandes löſet und befriedigend wegſchafft, die verdiente Bewunderung nicht verſagen; zumal da hier keine Hypotheſe aufgeſtellt wird, ſondern alles vollkommen überzeugend und unumſtöſslich gewiſs iſt.

> Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 232 — 254.
> Deſſelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechſelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichſeyns, Grundſatz der Gemeinſchaft, *analogia mutuae dependentiae*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Concurrenz (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniſſe der Wechſelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muſs die Wirkung einer Subſtanz ſeyn, aber ſo, daſs wenn die Subſtanz die Wirkung hervorbringt, die Subſtanz, an der ſie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, ſ. Wechſelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, ſo muſs die Erde ſo viel Feuchtigkeit fahren laſſen, als der Baum in ſich ziehet, und lieſse die Erde keine fahren, ſo müſste ſie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerſtehn, mit welcher dieſer ziehet (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Subſtanz, welche ein Accidenz in einer andern Subſtanz wirkt, die wirkende Subſtanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subſtanz. Die Wirkung der leidenden Subſtanz auf die wirkende heiſst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuſtand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beſtehet, die Wechſelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subſtanzen. Dieſe Wechſelwirkung der Subſtanzen bewies man ſonſt dogmatiſch auf folgende Art: die Subſtanzen dieſer Welt, welche neben einander wirklich ſind, beſtimmen einander ihren Ort, folglich wirken ſie gegenſeitig in einander, (Baumgarten Metaphyſik §. 294). Allein daſs ſie einander ihren Ort beſtimmen, iſt ſchon Wechſelwirkung, und es wird alſo hier das vorausgeſetzt, was erſt ſoll bewieſen werden. Der Beweis kann nur critiſch, d. h. durch Unterſuchung, wie das Erkenntniſsvermögen nothwendig beſchaffen ſeyn muſs, wenn Erfahrung möglich ſeyn ſoll, geführt werden. Und dieſer Beweis iſt nun folgender:

Das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkuug derſelben unter einander. Zugleich ſind nehmlich Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannichfaltigen in derſelben Zeit; der Mond und die Erde exiſtiren zugleich, heiſst, ſie ſind in derſelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, daſs Dinge zu derſelben Zeit ſind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenſion, und dann wieder A auf B, ſo würde die ſubjective Succeſſion in der Apprehenſion ſo ſeyn A, B, A. Dadurch würde alſo bloſs eine ſubjective Folge, aber noch kein Zugleichſeyn im Object beſtimmt. Dies kann nur durch einen Verſtandesbegriff geſchehen, der die wechſelſeitige Folge der Beſtimmungen in den Erſcheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch dieſe wechſelſeitige Folge objectiv macht. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechſelwirkung derſelben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechſelwirkung kann alſo allein das objective Zugleichſeyn der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge derſelben im Gemüth unterſchieden werden. Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchieht jederzeit nach und nach (ſucceſſiv), erſt kömmt A, dann B, dann C, dann D (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung). Geſetzt nun, ich kann in der Apprehenſion von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; ſo muſs unterſchieden werden können, ob das bloſs eine zufällige Succeſſion in mir iſt, wenn die Reihe ſo ausſieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object dieſe Dinge nicht nach einander, ſondern neben einander und zu gleicher Zeit ſind. Dies geſchieht nun durch den Verſtandesbegriff *a priori* der Wechſelwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daſs es gleichgültig iſt, ob ich die Reihe ſo A, B, C, D, oder auch ſo D, C, B, A durchlauſe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, ſondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B iſt. Dieſe Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daſs ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muſs, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, ſie bloſs nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu laſſen, ſondern ich bin an dieſe Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner ſucceſſiven Vorſtellungen auf ein Object, in welchem dieſe zwiefache Succeſſion der Vorſtellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derſelben Zeit neben einander ſeyn ſoll, ſo kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zuſtand der Subſtanz A zu dem Zuſtand der Subſtanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zuſtand der Subſtanz B zu dem Zuſtand der Subſtanz A übergehen kann. Zwar iſt es eben ſo auch in der Apprehenſion, ich faſſe erſt A, dann B und dann wieder A in mein Bewuſstſeyn auf. Nun ſoll ich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, und daſſelbe nicht als nach einander, ſondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, ſo daſs ich nicht ſagen kann, ich ſtelle mir dieſe Succeſſion nur ſo vor, im Object iſt ſolche Succeſſion nicht, ſondern geſtehen muſs, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehenſion umkehren kann, iſt im Object gleichzeitig. Wenn alſo die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B, und auch auf den Zuſtand B der Zuſtand A folgen kann, und meine Apprehenſion an dieſe Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden iſt, ſo liegt in dieſer Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehenſion der Zuſtände A und B geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge A, B, A iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre zwiſchen A und B ſo wenig eine nothwendige Folge, als zwiſchen B und A, da aber die Folge zwiſchen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich iſt, ſo liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge ſelbſt liegt in den Gegenſtänden der Erfahrung.

6. Die Regel alſo iſt: in dem Zuſtande A einer jeden gleichzeitigen Subſtanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben, oder einer andern Subſtanz, auf den Zuſtand A folgen muſs; ſondern in dem Zuſtande B liegt auch die Bedingung, daſs der Zuſtand A auf den Zuſtand B folgen muſs, welches Verhältniſs der beiden Zuſtände, A zu B und B zu A, dasjenige iſt,

was durch den Verſtandesbergiff der Wechſelwirkung gedacht wird.

7. Geſetzt nun, unſer Verſtand hätte nicht den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch nicht vorſtellen, daſs zwei Zuſtände A und B wechſelſeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müſsten, dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv und ſucceſſiv, bloſs eine Succeſſion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Jede Erſcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüſſe von jener. Dann würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn, und das Daſeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen. Denn wenn man ſich gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung, beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und ſo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterſcheiden, ob dieſes nicht eine bloſs ſubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloſses Spiel unſrer Phantaſie ſei, ohne daſs wir ſagen könnten, ſo iſt es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es iſt alſo hier wieder ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz des Commerciums oder der Wechſelwirkung in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Wechſelwirkung heiſst, das Zugleichſeyn in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme; und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Wech-

felwirkungen find, wenn fie auch kein folcher Verftand, wie der unfrige durch feine Grundfätze verknüpfet, und dafs unfer Verftand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dafs er wahrnehme, wie die Gegenftände wechfelfeitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dafs durch den Verftandesbegriff der Wechfelwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig fei, denn da der Verftandesbegriff *a priori* ift, fo führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit fich, f. Verftandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige beftimmt dem andern feine Stelle in der Zeit, was die Urfache von ihm oder feinen Beftimmungen ift. Alfo müffen die zugleichfeyenden Subftanzen in wechfelfeitiger Wirkung auf einander feyn. Nun ift aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Alfo ift es allen Subftanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinfchaft der Wechfelwirkung unter einander zu ftehen, f. Gemeinfchaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Urfache und Wirkung in der Analogie derfelben gefagt worden (9 ff.), weil das Verhältnifs der Wechfelwirkung nichts anders ift, als dasjenige Verhältnifs der Urfache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Urfache ihrer Urfache betrachten mufs.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. C. S. 256.—260.

Analogifch.

S. Analogie.

Analyfis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytifches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ift ein folches Urtheil, in welchem das Ver-

hältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder (verſteckter Weiſe) in dem Begriff A enthalten iſt, oder einem andern Begriffe — B, der in dem Begriffe A enthalten iſt, widerſpricht. Das Wort analytiſch iſt griechiſch und bedeutet zergliedernd, auflöſend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in ſeine Theilbegriffe oder Merkmale auflöſen, oder zergliedern, ſo findet man unter dieſen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat — B, das dem Prädicat B widerſpricht, ſo daſs B muſs von A verneint werden. Dieſe Urtheile ſind den ſynthetiſchen entgegen geſetzt, in welchen weder B noch — B in A enthalten iſt. In den analytiſchen Urtheilen beruhet das Verhältniſs des Subjects zum Prädicat auf dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs (ſ. Analogie. 14). Ein jedes analytiſches Urtheil iſt ein Verhältniſs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logiſchen Verhältniſs des Widerſpruchs identiſch iſt. Das Ganze iſt gröſser als ſein Theil iſt ſo viel als: Alle Theile ſind zuſammen gröſser als Ein Theil, und dieſes iſt identiſch mit dem Verhältniſſe des Widerſpruchs (oder Einſtimmung), daſs die Gröſse aller die Gröſse eines jeden einzelnen Theils mit in ſich faſst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytiſchen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn iſt das Urtheil bejahend, ſo muſs ſich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; iſt es verneinend, ſo muſs ſich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerſpricht. Z. B. Jeder Körper iſt ausgedehnt. Ausgedehnt ſeyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und alſo muſs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper iſt ein bloſs mathematiſcher Punct, denn ein Körper iſt ausgedehnt, ein mathematiſcher Punct iſt aber bloſs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimenſion, folglich widerſpricht es dem Begriff des Körpers, daſs er ein bloſser mathematiſcher Punct ſeyn ſollte. Alle bejahende analytiſche Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder A = A; 4 = 4; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung (s. Zergliederung) in seine Merkmale auflösen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytischen Urtheilen ist die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da sie auf Identität oder Widerspruch beruhet, nicht nur absolut nothwendig, sondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewissheit mit sich. Also sind alle analytische Urtheile, ohne Rücksicht darauf, ob der Begriff des Subjects empirisch, oder rein sei, Urtheile *a priori*. Wenn ich sage, der Tisch ist ausgedehnt, so folgt die Gewissheit dieses Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tisch ist widersprechend. Da also alle analytische Urtheile *a priori* sind, so folgt, dass empirische Urtheile nicht analytisch seyn können (Schultz Prüfung der Kantischen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerst den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entdeckt, den die dogmatischen Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, und nicht im Erkenntnissvermögen, finden wollten, vernachlässigten. Er hat bloss, nach seiner Entdeckung, in Locks Versuchen über den menschlichen Verstand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über diesen Unterschied gefunden. Daselbst giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, dass alle bejahende und verneinende Urtheile sich auf vier Arten bringen lassen, deren vier Quellen die Identität (Einstimmung und Widerstreit, welches folglich die analytischen Urtheile giebt), die Coexistenz, Relation und reale Existenz (d. i. die Existenz im Object, welches folglich die synthetischen Urtheile giebt) wären. Allein es herrscht in seinem Vortrag so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlass genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel vorgeschwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwischen hat die Erfahrung, wie Schultz (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, dass auch diese klare Sache missverstanden werden kann, folglich muss sie noch weiter auseinander gesetzt werden. Es hängt bloss von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytische Sätze aus demselben folgern können. Denn rechnen wir sehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, so lassen sich alle diese Merkmale vom Subject prädiciren, und daher sehr viel analytische Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, so kann der Eine dasselbe Urtheil für analytisch und also für *a priori*, der Andere für nicht analytisch (für synthetisch) und empirisch halten. Es verstehe z. B. Einer unter Luft das elastische Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahren; so ist der Satz, die Luft ist elastisch, analytisch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als dass sie die Materie ist, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahre; so ist jener Satz nicht analytisch, und nicht *a priori*, denn hier ist das Prädicat, elastisch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich muss ich es erst anderwärts aufsuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirisch und folglich synthetisch. Wie schaffen wir nun dieses Schwankende weg? Durch die Bemerkung, dass hier unter dem Begriff des Subjects bloss sein Grundbegriff zu verstehen ist, d. i. der allererste Begriff, den wir uns davon machen, und der also gerade nur die wesentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterscheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich sind; denn dieses macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, daſs mir etwas ans Geſicht ſtöſst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit gegen das Geſicht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun dieſe Luft noch nicht weiter kenne, ſo habe ich doch nun ſchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, daſs ſie die Materie iſt, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahre, und dieſer Grundbegriff iſt ſchon hinreichend, ſie von allen übrigen Dingen zu unterſcheiden. Es ſind alſo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, ſie iſt fühlbar, beweglich u. ſ. w. analytiſch, weil ſie bloſs durch den Satz des Widerſpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch ſind die analytiſchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf dieſem Wege verſucht, Kants Behauptungen umzuſtoſsen. Ein Gelehrter (Philoſophiſche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in ſeine Theile auflöſen, heiſse noch nicht urtheilen, ſondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytiſche Urtheile nennt. Erſt dann urtheile die Vernunft, wenn ſie Begriff gegen Begriff halte, und dieſer Beziehung Einheit der Vorſtellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich ſei das Zuſammenbringen eines Begriffs mit ſich ſelbſt in Kants analytiſchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, daſs die Vernunft von einem Urtheil Verſchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott iſt allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verſchiedenheit zwiſchen Subject und Prädicat ſeyn, ſo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verſchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erforderniſs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derſelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es liesse sich also gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil sei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber sogar einen Vernunftschluss. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftschluss:

Obersatz: Gott ist dasjenige Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt;

Untersatz: Die Allmacht ist aber eine Vollkommenheit;

Schluss: Also besitzt Gott Allmacht.

Der Obersatz hat totale, der Untersatz und der Schlusssatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftschluss ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik bestehet sogar aus lauter analytischen Urtheilen Denn sie ist die blosse Analysis (Zergliderung) unserer Verstandesform, folglich müssen ihre Regeln lauter analytische Sätze *a priori* seyn. Auch ist sie eben darum eine völlig *a priori* demonstrirte und keiner Erweiterung fähige Wissenschaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältnisse, oder wenn man dasselbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerspruchs, und die ganze Logik ist nichts weiter, als die Anwendung desselben auf Begriffe.

10. Die analytischen Urtheile müssen nehmlich ihren Grundsatz haben, nach welchem sie gemacht werden; oder das Verhältniss zwischen Subject und Prädicat muss mit einem Grundverhältnisse identisch seyn, und das ist eben das Verhältniss des Widerspruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erste Abschnitt des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil soll richtig seyn, so muss es vor allen Dingen den logischen Gesetzen des Denkens überhaupt gemäss seyn. Es muss daher zwischen Subject und Prädicat nicht das Verhältniss statt finden,

dass im Subject ein Merkmal ist, welches dass Gegentheil ist von dem Begriff im Prädicat. Dieses ist die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieses Verhältniss wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil statt finden; sobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es sogleich ohne alle weitere Untersuchung für falsch erklären. Man sagt in diesem Fall, das Urtheil widerspricht sich selbst, oder es ist ein Widerspruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerspricht, oder dasselbe aufhebt, so dass es vom Subject nicht kann ausgesagt (prädicirt) oder mit demselben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, ist falsch, denn ein Viereck ist eine Figur von vier Seiten, und muss daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel seyn; vier Winkel und kein Winkel sind Merkmale, die sich widersprechen. Allein ein Urtheil kann so beschaffen seyn, dass zwischen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerspruch ist, und es kann darum doch grundlos seyn, ja es kann sogar falsch seyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerspruch ist, sind falsch, aber da es nicht genug ist, dass Subject und Prädicat bloss nach dem logischen Verhältnisse des Widerspruchs verknüpft werden können, so ist im Widerspruch stehen, und falsch seyn nicht identisch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logischen Verhältnisse der Ausschliessung von je zwei sich einander widersprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck ist entweder so gross, als ein Dreieck, das mit demselben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht so gross. Es muss also noch ein Grund da seyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Ist kein Grund dazu vorhanden, so ist das Urtheil grundlos, ist sogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, so ist es falsch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieses Verhältniss, oder diesen Satz, des Widerspruchs kann man nun so ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein solches Verhältniss bringen, das identisch ist mit dem Verhältnisse, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) ist nicht a, so ist jenes Urtheil falsch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, also nicht auf den Inhalt des Subjects, sondern nur darauf, dass das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen desselben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerspruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine bestimmte Erkenntniss ankömmt, sondern er von allen Erkenntnissen überhaupt gilt. Der Satz des Widerspruchs ist also ein allgemeines, ob zwar bloss verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein solches aber hält er bloss den Irrthum ab, denn worin ein Widerspruch ist, das kann schlechterdings nicht wahr, das muss falsch seyn. Der Widerspruch vernichtet alle Erkenntniss und hebt sie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerspruchs auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloss dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytischen Urtheile muss die Wahrheit desselben durch den Satz des Widerspruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytisch ist, so muss das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff desselben identisch seyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile desselben widersprechen, das ist das Gegentheil davon aussagen, wenn es verneinet. Ist es nun umgekehrt, so ist es entweder falsch, oder doch nicht analytisch (M. I. 218).

14. Daher müssen wir nun den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundsatz) aller analytischen Urtheile gelten lassen, aber weiter gehet auch sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytische Sätze ist er gar nicht zu einem positiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwischen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerfpruch ift, fo ift das Urtheil dem Satze des Widerfpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet fich daffelbe nicht felbft, welches die *conditio fine qua non* ift, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntnifs möglich ift; aber darum ift die Erkenntnifs noch nicht wahr, und folglich ift der Satz des Widerfpruchs kein pofitives Criterium der Wahrheit nicht analytifcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerfpruchs vor Kant fehr unbequem fo ausgedrückt: es ift unmöglich, dafs etwas zugleich fei und nicht fei (Baumgartens Metaphyfik. §. 7.). Es find hierin zwei Fehler:

a. ift das Wort unmöglich überflüfsig, denn die apodictifche Gewifsheit mufs fich fchon von felbft aus dem Satze verftehen laffen, ohne dafs fie erft durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerfpruchs nicht vorkommen darf, weil er fonft nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen find.

Man mifsverftand den Satz, und fonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von diefem Prädicat mit demfelben, wodurch blofs ein Widerfpruch zwifchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entftand, weil diefes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alfo auch einmal nicht an dem Subject zu finden feyn könnte, folglich fynthetifch und nicht analytifch mit demfelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzufetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl fagen, ein Menfch, der ungelehrt war, ift gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verfchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menfch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten ift alfo analytifch mit ihm verbunden. Aber dann ift der Satz

analytiſch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerſpricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Menſch iſt gelehrt. Dieſes iſt unter keiner Bedingung wahr; weil das Subject nicht bloſs ein Menſch, ſondern ein ungelehrter Menſch iſt, und dieſer kann zu keiner Zeit gelehrt ſeyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytiſch, die es nicht ſind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, ſo bekomme ich 12. Hier iſt Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterſcheiden iſt. Nehmlich 7 und 5 machen zuſammen dieſelbe Gröſse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe ſind ſehr verſchieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch ſeine Conſtruction die Objecte ſelbſt vor ſich, und dieſe ſind einander gleich; der Philoſoph will dieſe Objecte durch Begriffe denken, und findet, daſs dieſe nicht identiſch ſind, daſs in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, daſs 7 zu 5 addirt ſei. Der Philoſoph kann daher auch durch Analyſis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; ſonſt wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet dieſe Syntheſis durch Conſtruction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieſes Hinwegnehmen iſt nicht eine Analyſis des Begriffs von 5, ſondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, ſo nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, ſondern Theile des Objects hinweg. Einheiten ſind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewiſſen Zahl. Der Begriff einer beſtimmten Zahl, z. B. 5, iſt, daſs es diejenige Menge von Dingen einer Art ſei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieſer Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ ſetze, ſo heiſst das, wenn ich die Reihe A B haben will,

A • • • • • • • • • • • • B
C • • • • • • • • • • • • d
D
E • • • • • • F

fo erlange ich fie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Dafs diefes nun richtig fei, lehrt die Anfchauung durch obige Conftruction. In der Reihe A B allein aber liegen diefe Begriffe nicht, fondern fie entfpringen aus der Operation, dafs ich erft 7 Puncte derfelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben fo ift auch kein eigentlich geometrifcher und metaphyfifcher Satz analytifch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytifch find, und auf dem Satze des Widerfpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und find nicht eigentlich geometrifch. Man läfst aber auch diefe in der Geometrie nur darum zu, weil fie mathematifch behandelt, d. i. nicht blofs nach der Weife der Philofophie durch Begriffe gedacht, fondern durch Conftruction in der Anfchauung dargeftellt werden können, z. B. das Ganze ift fich felbft gleich durch $a = a$, das Ganze ift gröfser als fein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytifche Behauptung bringt den Verftand nicht weiter, denn fie fagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den fie aufftellt. (C. 3, 4). Wenn ich fage, alle Körper find ausgedehnt, fo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts gefagt, was nicht fchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verftand läfst es übrigens bei der analytifchen Behauptung unausgemacht, ob es einen folchen Gegenftand gebe oder nicht, ob alfo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngefpinft gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngefpinft, fo wäre dennoch der Satz, alle Körper find ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig iſt, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieſes logiſche Verhältniſs der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heiſst auch die logiſche oder analytiſche Verwandtſchaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytiſcher Urtheile ſind die analytiſchen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloſs die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Dieſe Definitionen ſind irrig, wenn ſie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder weſentliche Merkmale weglaſſen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich ſind, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht immer gewiſs ſeyn kann. Dieſe Definitionen ſind daher nicht ſo ſicher, als die mathematiſchen, weil 1) der Mathematiker ſeinen Begriff ſelbſt beſtimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Conſtruction zeigt, daſs ſein Begriff kein Hirngeſpinſt iſt, ſondern ſich in der Anſchauung darſtellen läſst. Dies kann der Philoſoph nie bei ſeinen analytiſchen Definitionen leiſten. Daher läſst ſich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. ſ. Abſchn. S. 189. ff. III. Hauptſt. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 760.
Deſſ. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Geſetzloſigkeit.

Anaxagoras,

Αναξαγορας ὁ κλαζομενιος Einer der berühmteſten Philoſophen des Alterthums. Er wurde im erſten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Chriſti Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit feiner grofsen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hiefs Hegefibulus. Anaximenes, ein Philofoph der Jonifchen Schule, war fein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erfte unter den griechifchen Philofophen, der fich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philofophen der Jonifchen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem fie alles ableiteten und erklärten, und liefsen folglich keine andern als Natururfachen zu. Man ftreitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero fagt, dafs fchon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Waffer gebildet worden fei. Allein Cicero widerfpricht fich gleich darauf felbft, indem er fagt, dafs Anaxagoras der erfte gewefen fei, der die Welt einem Gott zugefchrieben habe, und diefes behaupten auch die übrigen Schriftfteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft alfo in der Gefchichte der griechifchen Philofophie über den Anaxagoras hinaus wenigftens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verftand (S. 83) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit fei die Urfache der Ordnung und Schönheit in der Welt, fondern ein nicht zufammengefetzter, mit der Materie nicht vermifchter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verftand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Diefer habe die im ganzen Chaos zerftreueten und fich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gefondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und fo z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerftreuet gewefenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. f. w. gemacht, auch fei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alſo einen verſtändigen Gott (νοῦς) zum Baumeiſter der Welt, und wies durch dieſe groſse Idee, wie Schwab (Preisſchr. S. 6) ſehr richtig ſagt, dem menſchlichen Geiſte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieſer Philoſoph wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten Verſtand (νοῦς) genannt, entweder, weil ſie ſeinen ſeltenen Scharfſinn in Unterſuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verſtand zur Erklärung der Dinge annahm. Er iſt der erſte griechiſche Philoſoph, welcher Bücher geſchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind. Und dieſer Mann, der zuerſt würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickſal, daſs er der Gottesläugnung beſchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, ſondern auch zu einer Geldſtrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwieſen wurde. Allein es war die Gegenpartheides Perikles, ſeines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ſtürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, daſs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmliſchen Körper wären irdiſcher Natur, woraus folge, daſs ſie nicht Götter wären (*Joſephus e. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ſtarb zu Lampſacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *ſq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, devotion. Iſt die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, ſolche Geſinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäfs find, fo ift der Zuftand, worin das Gemüth fich befindet, Andacht (R. 260). Nun ift es aber immer nur eine moralifche Idee, welche diefe Wirkung hat; daher kann man auch fagen, die Andacht ift die Wirkung der moralifchen Idee, fubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet fich aber vorzüglich in diefer Stimmung, wenn es fich Gott in feiner Majeftät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es fich die Wohlthaten Gottes vorftellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geftimmt ift. Die Andacht ift alfo nicht eigentlich eine abfolute Pflicht, fondern nur Pflicht, weil fie zur Hervorbringung pflichtmäfsiger Gefinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht ift unterfchieden von der Erbauung, wie die Urfache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, dafs wirklich Gott ergebene Gefinnungen im Gemüth entftehen, welche Wirkung eben Erbauung heifst. Die Erbauung ift alfo nicht Rührung, denn diefe gehört zur Andacht, das Gemüth ftimmen, heifst ja daffelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiften vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, fondern in der äufsern Anbetung und Ehrenbezeugung fuchen, und darum auch Andächtler heifsen, oder Menfchen, die nur den Schein der Andacht haben, fetzen die Erbauung in der Rührung, die fie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, dafs fie den Menfchen wirklich beffert, heifst Erbauung. Hat die Andacht diefe Wirkung nicht, fo hat fie nicht erbauet, fo ift fie unwirkfam gewefen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechfelt alfo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, fagt, fie habe erbauet; fie ver-

setzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte sie aufgelegt, sich zu bessern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Besserung in den Zuhörern zuwege, dann hat sie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der blossen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio spuria, *bigotterie*. Ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu setzen. Wenn man sich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeusserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch seine ganze Aufmerksamkeit auf innerliche, vermeinte himmlische Gefühle und mystische Gemeinschaft mit der Geisterwelt hinrichtet. Das erste macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die sittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei ist also eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Gesinnungen nicht empfänglich seyn kann, weil es in der Einbildung stehet, es sei schon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinschaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der blossen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundsatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem besondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip ist daher die erste Erkenntniss, von der eine ganze Reihe von Erkenntnissen so abgeleitet werden kann, dass die nächstfolgende Er-

kenntnifs aus diefer erften Erkenntnifs, und aus diefer wieder eine andre entfpringt, z. B. Alle Menfchen find fterblich, daraus folgt, dafs auch der Menfch Cajus fterben wird; daraus folgt, dafs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, dafs fein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ift u. f. w. Da wir uns bei diefer Reihe von Sätzen oder Erkenntniffen von dem Satze, Alle Menfchen find fterblich, ausgingen, fo ift diefer Satz oder diefe Erkenntnifs der **Anfang**, oder das **Princip** derfelben (C. 356).

2. Allein auch von einem folchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es fich, wo ift er her? Und da ift er entweder aus der **Erfahrung**, oder aus der **reinen Anfchauung**, oder aus dem **Verftande**, oder aus der **Vernunft** entfprungen.

3. Aus der **Erfahrung** entfpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ift geftorben, oder doch nur folche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden find, fondern nur darum allgemein find, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ift, welche die Allgemeinheit diefes Satzes umgeftofsen hätte. Von einem folchen allgemeinen Satze, der fich auf eine grofse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, fagt man, er fei durch **Induction** aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menfchen find fterblich, ift ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, dafs bis jetzt noch kein Menfch am Leben geblieben ift. Ein folcher allgemeiner Erfahrungsfatz kann zum Oberfatz in einem Vernunftfchluffe dienen, aus dem ich vermittelft einer andern Erkenntnifs eine neue Erkenntnifs herleite. Ich kann fchliefsen:

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;
Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;
Schlufsfatz: Cajus ift fterblich.

So leite ich alfo, vermittelft der Erkenntnifs, dafs Cajus ein Menfch ift, die neue Erkenntnifs, dafs er fterblich ift, von dem Oberfatze, dafs alle Menfchen fterblich find, ab. Einen folchen allgemeinen Erfahrungsfatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefaſst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, daſs alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, daſs sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heiſsen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiſs sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniſs zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, daſs nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle desselben, und der Satz wieder kein **Anfang**, sondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die diesen Satz voraussetzen, ein solcher **Anfang** oder ein **Princip**. In diesem Falle also und in dem (in 3) heisst **Princip** nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein **Princip**, im strengen **Verstande** des Worts, muss ein Satz seyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anschauung voraussetzt. Er muss einen **allgemeinen** Begriff geben, der viele besondere unter sich begreift, und keinen allgemeinen Begriff voraussetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anschauung entsprungen ist. Jeder Satz, der zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, ist also **vergleichungsweise** (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftschluss abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip **schlechthin** oder **an und für sich** (absolute). Der Mensch ist sterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, dass das Ding ein Mensch ist, diesem besondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und so wird dieses Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, dass alle Menschen sterblich sind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verstande, unabhängig von der Erfahrung und Anschauung, entspringen, heissen **Grundsätze, Principien des reinen Verstandes**. Allein auch diese Sätze sind nicht Erkenntnisse, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniss wären. Denn heben wir alle Anschauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, so kann es auch keine solchen Grundsätze des reinen Verstandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, so könnte der Grundsatz nicht statt finden, **dass alle Erscheinungen der Anschauung nach extensive Grössen sind**, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, so könnte der Grundsatz nicht statt finden, **dass alles, was geschieht, eine Ursache hat**, wodurch die Erfahrung vom blossen Spiel der Phantasie unterschieden, und also erst möglich wird.

Dadurch, dafs ich etwas für die Urfache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erst bestimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was gefchieht. Allein da diefe Grundfätze die Anfchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausfetzen, fo find fie nicht Erkenntniffe durch blofse Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht abfolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verftand Erkenntniffe aus Begriffen verfchaffen, fo kann er das alfo nicht anders als fo, dafs er einen Satz giebt, deffen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytifcher Satz, und fetzte den Satz des Widerfpruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ift, nehmlich in fo fern überhaupt gedacht wird, mufs kein Prädicat dem Subject widerfprechen. Diefer Satz ift die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und fetzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, fo kann das der Verftand nicht anders als unter Vorausfetzung einer Anfchauung, oder einer Erfahrung; aus blofsen Begriffen ift es ihm nicht möglich (M I. 400). Aber folche erfte (fynthetifche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder befondere Anfchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anfchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausfetzen, fondern blofs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich find, folche Sätze heifsen allein Principien fchlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien fucht man wenigftens, wenn man z. B. nach einem Satze forfcht, aus welchem eine rechtmäfsige und gerechte bürgerliche Gefetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anfchauung geben kann, durch welchen die Gefetze zu beftimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gefellfchaft ftatt finden follten. Diefe Gefetze aber beftimmen nur uns, und fchränken unfre Freiheit fo ein, dafs fie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der unfrigen, und die unfrige mit der jedes andern beftehen kann. Und da alfo diefe Principien uns felbft und unfre Handlungen betreffen, und auch aus uns felbft entfpringen, fo betrifft die Frage, wie es fcheint, nichts unmögliches.

Man fucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abfolut oberfte Grundfätze, unter denen alle Gefetze der Natur ftehen follen, und das ift, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an fich ift, etwas widerfprechendes, indem alsdann der oberfte Grundfatz etwas aus uns entfpringendes feyn foll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges ift. Die Auflöfung diefer Frage fiehe in Idealismus. Hier erhellet nur fo viel, dafs Erkenntnifs aus Principien nicht Verftandeserkenntnifs ift, denn diefe fetzt Anfchauungen voraus, Erkenntnifs aus Principien aber fetzt gar nichts weiter voraus, fondern beruhet auf blofsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entfpringen, und es giebt entweder gar keine abfoluten Principien, oder fie müffen folche allgemeine Vernunftfätze feyn. Es ift alfo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* folche Grundfätze, in denen Prädicat und Subject fo verknüpft find, dafs das eine nicht in dem andern enthalten ift, und welche find es? (M. I. 407. C. 362).

10. Diefer Grundfatz ift nun

I

Für das theoretifche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniffe des Verftandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unferm Verftande erkennen, das erkennen wir aus feinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von diefem Grunde wieder einen Grund, und von diefem wieder einen u. f. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberfte und abfolute Grund heifst, und gerade ein fol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dass die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlussätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schlussätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber bloss seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder abfolutes Princip, fo mufs er a. real möglich feyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müffen andre fynthetifche Sätze aus ihm entfpringen.

a. Er mufs real möglich, d. h. nicht blofs als Princip denkbar feyn, fondern es mufs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ftehen. Das ift er aber nur dann, wenn man annimmt, dafs, wenn das Bedingte gegeben ift, auch die ganze Reihe feiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben ift, welche Reihe dann nicht mehr bedingt ift (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, fo müfste nicht nur feine Bedingung z. B. feine Urfache D, fondern auch die Urfache von D, welche C heifse, und auch die Urfache von C, welche B heifse, und auch die Urfache von B, welche A heifse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden feyn, und die Urfache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müfste eine folche feyn, die weiter keine Urfache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urfache an, diefe mit eingefchloffen, alfo wenn die unbedingte Urfache A heifst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, fondern unbedingt. Giebt es aber folche Reihen nicht, fo fcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu feyn. Allein die transfcendentale Dialectik, ein Theil der Transfcendentalphilofophie, lehrt, dafs die abfoluten Principien oder die Grundfätze der Vernunft fich darin von den comparativen Principien oder den Grundfätzen des Verftandes unterfcheiden, dafs fie transfcendent find, d. h. dafs in der Erfahrung nichts zu finden ift, was vollkommen fo wäre, wie das Princip es fordert, dafs alfo kein (empirifcher) folcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demfelben vollkommen angemeffen (adequat) wäre; dahingegen die Grundfätze des Verftandes immanent find, d. h. dafs alles in der Erfahrung denfelben gemäfs

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben muss; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatze stehen sollte, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Wenn das nun ist, so kann keine unbedingte Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E . . . . . . seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (10), ist also transscendent, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntniss (ist nicht immanent). Für das theoretische Denken giebt es also wirklich kein absolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträfe, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so dass es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewusstseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem Unbedingten gleichsam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal ist. Dies (in 10) angeführte speculative Vernunftprincip ist daher eine bloss logische

(oder formelle) Vorschrift, sich im Aufsteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, um dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsre Erkenntniss zu bringen, so wie die Verstandesgesetze Verstandeseinheit in den zur Anschauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfniss der Vernunft, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen, missverstanden, und jenes logische Princip (in 10) für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen solchen, durch welchen die reinen Verstandesgrundsätze möglich werden, da doch diese für sich bestehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniss zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet sind. Verstandeserkenntniss gehet aufs Verstehen der sinnlichen Objecte, Vernunfterkenntniss aber auf die Vollständigkeit der Verstandeserkenntniss, die eben so unabhängig von Vernunftprincipien ist, wie die blosse Anschauung, wenn man sie nicht auf Begriffe bringen will, von Verstandesgrundsätzen. Aus Missverstand wollte (postulirte) man also in den Gegenständen der Erfahrung selbst eine solche unbeschränkte Vollständigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man sie für Dinge an sich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit sammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden seyn müsste (M. I. 606). Daraus sind nun manche Missdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftschlüsse eingeschlichen, deren Obersätze aus reiner Vernunft hergenommen, und solche absolute Principien sind, weil man diese Principien für Postulate ansahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da sie doch eigentlich nur Petitionen sind, das heisst Aufforderungen an den Verstand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniss immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu thun haben, die nur so weit wirklich sind, als die Erkenntniss durch Erfahrung und durch die Gesetze dersel-

ben getrieben werden kann, und aufser derfelben nicht fo vorhanden find, fondern durch die Anwendung der Erfahrungsgefetze erft erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende find, und folglich die Vollftändigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Diefes Princip ift aber auch darin abfolut, dafs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil diefer Satz das Unbedingte fordert, alfo etwas, über das fich weiter nichts denken läfst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ift in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ift möglich ohne daffelbe.

c. Dennoch entfpringen aus diefem Vernunftprincip fynthetifche Sätze, obwohl nicht die Verftandesgrundfätze (in welchem Falle es ein transfcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mifsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beftimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterfcheiden, wodurch fynthetifche Sätze *a priori* über jedes befondere Unbedingte logifch möglich werden.

Solcher fynthetifchen abfoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fucht, nehmlich fo viel als es Categorien des Verhältniffes (der Relation) giebt (M. I. 427. C. 379). S. Vernunftbegriffe.

α Die Categorie der Subftanz und des Accidenz giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ift, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ift. Das wäre nun ein unbedingtes Subject, das den Begriff einer unbedingten Subftanz enthielte. Die Petition der Vernunft heifst alfo hier: Zu der Reihe aller Accidenzen und Subftanzen die unbedingte Subftanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subftanz ift.

β Die Categorie der Urſache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urſache enthielte. Die Petition der Vernunft heiſst alſo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urſachen die unbedingte Urſache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urſache iſt.

γ Die Categorie der Wechſelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt; gleichſam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaſſen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, auſser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hieſs alſo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Dieſe Grundſätze der ſpeculativen Vernunft oder Principien ſchlechthin ſind alſo nicht, wie die Verſtandesgrundſätze, conſtitutiv, d. h. geben dem Verſtande nicht das Geſetz, wie er erkennen muſs, ſo wie die Grundſätze des Verſtandes den Erſcheinungen das Geſetz geben, welchem ſie unterworfen ſeyn müſſen. Sondern ſie ſind bloſs regulativ, d. i. ſie geben dem Verſtande bloſs eine Vorſchrift, wie er verfahren ſoll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ſtehen zu bleiben, ſondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forſchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant ſo aus, dieſe Principien geben dem Verſtande den Regreſſus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verſtand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber ſie ſetzen nicht feſt, daſs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden ſeyn müſſe, in welchem Fall ſie keine Vernunftprincipien, ſondern Grundſätze des Ver-

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

lichst weit fortzusetzen und zu erweitern; aber nicht das absolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzusuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an sich wären; da sie aber Erscheinungen sind, so müssen sie den Verstandesgrundsätzen unterworfen seyn, die von keinem Unbedingten und absoluten Ende etwas wissen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben sich drei theoretische Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Missverstand die Veranlassung zu einer eingebildeten Erkenntniss der Seele und des allervollkommensten Wesens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden ist. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Ursachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier solcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regressus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretische Principien entspringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derselben unter seinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologische Idee zeigen werde. Diese Principien sind also:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist ein Regressus in unbestimmte Weite, sowohl dem Raume als der Zeit nach, s. Antinomie 4, A. a. und Zusammensetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regressus in der Theilung, sowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, s. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist alles, was geschieht, nothwendig, geschieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Natururſache, und ist in sofern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unsre Kenntnisse von dem Zusammenhang der grofsen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, dafs wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heifst eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unsre Verstandeserkenntnifs in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das blofs von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig bestimmt. Dieses Object ist aber nicht ein Erfahrungsobject der sinnlichen Anschauung, wie bei den Grundsätzen des Verstandes; sondern ein ideales Object, oder Vernunftwesen, also nichts Wirkliches. Dieses ideale Object, z. B. das Weltganze, ist das Ziel, das dem Verstandesgebrauch die Richtung giebt. Für diesen ist das Vernunftprincip ein regulativer Grundsatz, der dem Verstande das Gesetz vorschreibt, nach welchem sich derselbe in seinem Geschäfte, Erfahrungserkenntniss hervorzubringen, richten muss (M. I. 832. 833. C. 708).

18. Der Grundsatz der Vernunft

II

Für das practische Handeln

ist: Nach einer solchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werde, d. h. wenn du handelst, so liegt deinen Handlungen stets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelst. Diese Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und so fort, aber der oberste Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) soll die Maxime seyn, dass du stets nach solchen Maximen handeln willst, in der dein Wille mit eingeschlossen seyn kann, dass alle vernünftige Wesen nach dieser Maxime handeln, dass sie also als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte. Dass die practische Vernunft aber diesen Grundsatz hat, das sehen wir daraus, weil der Gegenstand, welcher durch die Handlung bewirkt werden soll, bei moralischen Handlungen nicht der Grund (*causa finalis*) derselben seyn darf. Bei einer sittlichen oder moralischen Handlung, als solcher, ist gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch sie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie steht es mit ihrem Einfluss auf meine Wohlfahrt? sondern bloss, ist sie moralisch gut oder schlecht? Folglich ist der Wille, der eine moralische Handlung, als solche, hervorbringen soll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmässig-

keit der Handlung überhaupt, d. i. dass sie so beschaffen sei, dass sie als gesetzmäßsig für jedes vernünftige Wesen erkannt werden kann. Gesetz ist aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ist die allgemeine Gesetzmäßsigkeit der Handlung diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie von einem jeden vernünftigen Wesen, welches nicht nach sinnlichen Antrieben, sondern nach Gesetzen handeln soll, in dem gegebenen Fall geschehen muss (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ist das oberste Princip aller practischen Principien oder Grundsätze des sittlichen Handelns, d. i. solcher Sätze, welche den Willen allgemein bestimmen und wieder mehrere besondere Maximen unter sich haben. Es ist aber ein unbedingtes Princip, denn es setzt kein anderes practisches Princip weiter voraus, enthält aber selbst das Unbedingte, allgemeine Gesetzmäßsigkeit, wodurch jeder andere practische Grundsatz bedingt oder bestimmt wird, was er enthalten muss, wenn er practisch oder sittlich seyn soll. Er ist ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practischen Vernunft, ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden soll. Wenn die Handlung nach Grundsätzen der practischen Vernunft geschehen soll, so muss sie durchaus nach einer Maxime geschehen, welche allgemeine Gesetzmäßsigkeit hat. Dieses Princip stehet daher auch *a priori* fest, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gesetzmäßsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moralische, welche sich nicht durch, du musst, sondern durch, du sollst, ankündigt), in sich schliesst (M. II, 44). Dieses Princip ist ferner nicht analytisch (also synthetisch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dass er gerade nach diesem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäßsigsten Mittel zu wählen wüsste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäßsigkeit oder Unrechtmäßsigkeit derselben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practischer, keine prac-

tifche Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practifche Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat deffelben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer fittlichen Handlung fähig ist, beruhet alfo nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen fo vollkommen gefetzmäfsigen Willen, der, wider den Einflufs aller Neigungen, blofs nach dem Princip der allgemeinen Gefetzmäfsigkeit handelte. Worauf gründet fich denn alfo die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gefetzmäfsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle finnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der fich über feine unfittlichen Handlungen Vorwürfe macht, fo wie ein jeder, der es fich zum Vorfatz macht, fittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralifch gute und böfe Handlungen unterfcheidet, fetzet voraus, dafs er eine folche Vernunft wirklich habe, und ohne fie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wiffen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralifche Handlung giebt (G. 50 *)

20. Diefer Grundfatz heifst auch das Moralprincip, und ist als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip fchlechhin, unterfcheidet fich aber vom Princip der fpeculativen Vernunft dadurch, dafs es nicht auf den Verftand geht, und demfelben etwa zum erkennen dienen foll, fondern auf den Willen zum handeln. Es ist aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demfelben nicht etwa blofs eine Vorfchrift, wie er verfahren foll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, fich dem gröfstmöglichen Wohlfeyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genuffes, ftehen zu bleiben; fondern es ist conftitutiv für den Willen, d. h. es giebt demfelben ein Gefetz, wie er handeln foll, ohne alle Rückficht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundfatz der Vernunft: Handle nach einer folchen Maxime, durch die du wollen kannft, dafs fie allgemeines Gefetz werde, ist alfo nicht transfcendent,

oder übersteigt nicht die Grenzen alles Handelns; sondern es muss der Vernunft möglich seyn, durch die Idee des Gesetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Ursache zu werden, d. h. moralisch zu handeln, wider alle sinnliche Antriebe. Hier, im practischen Felde, wird also, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im speculativen Felde transscendent ist, immanent, oder sie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundsätze. Für das practische Wollen giebt es also wirklich ein absolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenstand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter diesem Princip enthalten ist, nehmlich moralische, von allem Einflusse sinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundsatz und Princip s. unter dieser Ueberschrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abschn. S. 379. II. Buch. II. Hauptst. VIII. Abschn. S. 536 f. IX. Abschn. S. 543. f. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 728.
Dess. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Dess. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Haupst. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu seyn, schlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entstehen der Substanz, so dass ein Zeitpunct vorhergeht, in dem sie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich ist. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entstehung der Substanz nie wahrnehmen, sondern uns bloss bewusst seyn, dass wir anfingen, die Substanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, so dass wir das Entstehen von Etwas daran

knüpfen könnten, so wäre dieses Etwas, was entstünde, nicht eine Substanz, sondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Substanz. Eben so ist es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müſste, in dem die Substanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich ist. Das Entstehen und Vergehen kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, folglich entstehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Substanzen. Nun bestehet aber alle Veränderung nur im Entstehen und Vergehen, folglich wird die Substanz durch das Entstehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, sondern wechseln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entstehen und Vergehen der Substanzen würde es sogar unmöglich machen, daſs es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander seyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechsel der Accidenzen bestimmt wird, in welcher die Accidenzen entstehen und vergehen, oder ihr Daseyn verflieſst; und diejenige Zeit, in welcher die Substanzen wechseln, entstünden und vergingen, oder ihr Daseyn verflösse. So bestimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieser Wechsel im Verhältnisse derselben gegen unsre Erde, durch den Umschwung der letztern, den Zustand der Erde, und dadurch die Zeit derselben; allein diese Zeit stünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu seyn, so daſs auch von der Materie derselben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derselben auch die Erde gänzlich verginge, so müſste etwas Beharrliches vorhanden seyn, an welchem man diesen Wechsel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, so daſs dieser Wechsel den Zustand dieses Beharrlichen, und dadurch die Zeit bestimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieses Beharrlichen. Gäbe es aber kein solches Beharrliches, so wären die (empirischen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zusammenhängend. Der Wechsel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entstünde, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entstünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während dass in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, dass keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

---

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muss so heissen: 'Oder es müssten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflösse, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge, oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind, oder etwas von ihnen ausgesagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend ist, kann nichts ausgesagt werden. Daher müssen die Accidenzen selbst, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Substanzen betrachtet werden, wenn sie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil seyn sollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Substanz, welche folglich weder schlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Substanz ist für die Metaphysik von der gröſsten Wichtigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man sich darüber gestritten, ob die Welt angefangen habe zu seyn, oder ob sie immer gewesen sei. Bei diesem Streit hat man nicht bedacht, daſs dieses eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verstande sei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Substanz, die nicht weiter Accidenz ist, (s. Anfang. II. c. α). Der Verstand hingegen fordert, daſs auch das allerletzte Glied noch eine Substanz habe, an der ihr Entstehen geknüpft werden müsse. Man hat daher mit der Entscheidung dieses Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critischen Philosophie allein ist es möglich, s. Antinomie 4, A, a, und Zusammensetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs schlechthin in der Erfahrung oder sinnlichen Welt, oder des Anfangs der Substanz, auf die Grenzen unsrer Erkenntniſs. Dies scheint auch der teleologische Zweck der Metaphysik als Naturanlage in uns zu seyn, auſserdem daſs sie dem Verstand nie erlaubt, in seinen Nachforschungen stille zu stehen, ihn auf die Grenzen seines Gebiets hinzuweisen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, sie liegt nothwendig in unsrer Vernunft, sie läſst sich auch nicht abweisen, sondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch diese Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen absoluten Anfang, s. Antino-

wie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt ſind ſubaltern, d. i. ſie ſetzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt ſelbſt, als Idee des Ganzen aller Gegenſtände der Erfahrung, iſt kein Object der Erfahrung, ſie kann alſo auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entſteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Subſtanz ſelbſt, ſondern nur ihren Zuſtand wahrnehmen, dem wir vermöge unſers Verſtandes etwas Beharrliches oder die Subſtanz unterlegen müſſen, ohne welches ſich das Entſtehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läſst, und dieſer Zuſtand iſt es, welcher entſteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartenſche Metaphyſik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn ſie ſagt: es ſei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daſs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne

Vorſtellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heiſsen im Gegenſatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es verſteht ſich, daſs hier die Rede iſt von der Welt als Gegenſtand der Erfahrung, die als ſolche ein Inbegriff der Erſcheinungen, und in uns iſt. Wenn uns aber das Moralgeſetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an ſich hinführt, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, ſo iſt das kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquisiti) solche, die in der Seele schon vorhanden sind, ehe noch das Erkenntnifsvermögen ist in Thätigkeit gesetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practischen Vernunft verwirft sie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewissen Vorstellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntnifs, in Thätigkeit gesetzte Erkenntnifsvermögen, aus sich selbst erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Gesetzen (dadurch, dafs man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Handlung achtet) abstrahirt, und folglich erworben werden.*) Das sind die sogenannten Vorstellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philosophen wohl unterschieden werden müssen. Der Grund oder die Möglichkeit zu diesen Vorstellungen ist allein angebohren. So ist z. B. die Möglichkeit dazu, dafs wir Anschauungen des Raums haben können, angebohren, die Anschauung des Raums selbst aber entspringt *a priori*, wenn das Gemüth solche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelst jener angebohrnen Anlage äufsere Objecte bilden mufs. So wird also die formale Anschauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beschaffenheit erzeugt, wenn sie durch die Eindrücke, die sie bekömmt, gleichsam geschwängert worden. Diese Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verstandesbegriffe (Categorien) z. B. Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. s. w., kann man *acquisitio ori-*

---

nichts begreifen und verstehen. Die Schöpfung der Welt wird also durch obige Behauptung nicht umgestofsen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich.

*) *Conceptus in Metaphysica obvii quaerendi sunt in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Kant de mundi sensibilis etc.* §. 8.

ginaria oder eine ursprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anschauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäſs ſind, z. B. einer beſtimmten Gröſse, Figur, Urſache, u. ſ. w. *acquiſitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, ſetzt Hiſsman ſo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menſchen lägen alle menſchlichen Kenntniſſe, die ſie ſchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demſelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche ſich daher nur einen einzigen Gegenſtand in das Gedächtniſs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforſchen, ſo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterſuchen und Lernen heiſse weiter nichts, als ſich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypotheſe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeſtellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiſſe Vorſtellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder lieſse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung ſind zwar dieſe Vorſtellungen mehr als bloſse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorſtellungen (welches Kants Behauptung iſt), denn ſie liegen in der Seele, wie die Grundſtriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber ſie äuſsern ſich doch nicht eher, als bis ſie durch Erfahrung und Raiſonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aiſé de juger que l'ame devoit deja avoir des cannoiſſances innées dans l'état précédent, (ſi la préexiſtance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devroient donc auſſi venir d'un autre état précédent, ou, elles ſeroient enfin innees ou au moins concréées, ou bien il ſaudroit aller a l'infini, et ſaire les ames éternelles, au quel cas ces connoiſſances ſeroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc.* Leibnitz. *Nouv. Eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raſpe.*

losoph. Medit. III. und *V. Epistol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philos. Part.* I. 5. 13. Leibnitz *Nouv. Eff. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3. Alle vier Philofophen fahen ein, dafs man die Entftehungsart gewiffer Erkenntniffe (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher laffen Plato, Descartes und Malebranche fie überfinnlich entftehen, der erfte fchon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerfchaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derfelben, will aber, dafs fie erft durch Hinzukunft finnlicher Eindrücke und des Raifonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorftellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn fie vom ganzen oder gröfsten Theil des menfchlichen Gefchlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diefen Beweis, und fagte, der durchgängige Beifall des menfchlichen Gefchlechts fei höchftens eine Anzeige*), aber keine Demonftration eines angebohrnen Grundfatzes, deffen entfcheidender Beweis einzig darin zu fuchen fei, dafs feine Gewifsheit blofs auf dem, was in uns ift (dem innern Bewufstfeyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundfätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu paffiren. Leibnitz räumte ihnen diefen grofsen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonftration derfelben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorftellungen, felbft alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und fuchte, wie Epicur, alle Erkenntnifs (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Eff. conc. l'Ent humain. L. I.*)

---

*) *Pour moi, je me fers du confentement univerfel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, prifes pour la lumiere naturelle de la raifon, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles font enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen *), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnissvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hissmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtsschr. philosoph. Syst. über Dutens Unters. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schliessen will. Bei einem, jeden Vertrage sind nehmlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heisst, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, dass er vorbereitet wird, welches das Tractiren heisst. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, dass der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

---

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz. *Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.*

*) *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem caussae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est.* Kant *de mundi sensibilis etc.* §. 15.

erklärt (sagt), dass er mit ihm worüber einen Vertrag schliessen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder stillschweigend, seine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte sitzt da, um seine Waare zu verkaufen, welches ein stillschweigendes Angebot ist; jeder Kaufmann übt diesen rechtlichen Act der Willkühr schon dadurch aus, wenn er sich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. sich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären lässt*) (sich, nach einem Magdeburgschen Kunstausdruck, vollständig macht, vermuthlich, weil es das letzte ist, was ausser dem Lernen u. s. w. geschehen muss, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannschaft, oder die Gesellschaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewissen Theils derselben aufgenommen wird). Das Angebot heisst auch das Anerbieten, und ist eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem ersten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, s. Angebot. Dasjenige also, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Rosshändler verkaufen will, ist das Angebotene. Dieses muss der, dem es angeboten wird, erst billigen, es muss ihm (dem Promissar) angenehm seyn, sonst kann es nicht zum Abschliessen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, so ist das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, sondern beide Theile gehen nun erst zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand sich auch aufnehmen lassen, um gewisse Vorrechte zu geniessen; dieses ist aber eine Ausnahme von der Regel.

Abschliessens über, welche das Versprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite sind.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, *agréable*. Diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren desselben reitzt, oder das Angenehme ist ein Object, das vermittelst der Empfindung (dadurch, dass sie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluss hat, und dasselbe zum Begehren des Objects bestimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als sinnliche Vorstellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, dass etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, bestimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenstandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenstand nicht Jedermann seyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenstand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen soll so beschaffen seyn, dass es einen gewissen sinnlichen Gegenstand begehren soll, so muss dasselbe von den Empfindungen, die der Gegenstand, dadurch, dass er das Gemüth afficirt, in demselben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält sich zur Begehrung oder Begierde wie die Ursache zur Wirkung. Die Wirkung muss aber nothwendig auf die Ursache folgen, so wie also der Eindruck des Gegenstandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heisst, entsteht, so entsteht auch die Begehrung. Diese Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heisst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirksam wird durch die Empfindung. Diese Anlage heisst der Naturtrieb. Sobald dieser Naturtrieb einmal durch den Einfluss eines Gegen-

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen **bedarf** des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das **Bedürfniſs**, in **ſubjectiver** Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein **Bedürfniſs**, in **objectiver** Bedeutung. **Alle** Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein **Bedürfniſs** derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie **Bedürfniſſe**. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt, zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand **angenehm** iſt oder nicht. Die **Annehmlichkeit**, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt **mir** angenehm, **für meinen Geſchmack** wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

mens, sondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ist. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben; dem einen gefällt roth am besten, dem andern blau; der eine sieht für jeden Gegenstand eine eigene bestimmte Farbe gern, der andere möchte, dass eine Anzahl Gegenstände alle seine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, dass Einer den Ton der Blaseinstrumente, der Andre den der Saiteninstrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann also nicht darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ist, das ist dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, dass manches Object vielen Menschen angenehm ist, allein dieses giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in absoluter, sondern nur in comparativer Bedeutung sagen, dass diese Objecte allgemein angenehm sind, d. h. die meisten Menschen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anstellte, fanden das Object angenehm. Eine solche Allgemeinheit heisst besser Einhelligkeit. Nach dieser Einhelligkeit sagt man dann wohl, der Fasan ist wohlschmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geschmack, d. h. sein Geschmacksorgan ist nicht geübt genug, das wohlschmeckend zu finden, was die meisten im Wohlschmack geübten Zungen wohlschmeckend finden. Diese Einhelligkeit giebt also keine universalen Regeln, d. h. solche, von denen keine Ausnahme gilt, sondern nur generale, oder solche, die in den meisten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ist es hierin ganz anders. Niemand gründet sein Urtheil, dass etwas schön oder gut sei, auf sein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ist, sondern in Ansehung des Schönen fordert ein Jeder, dass alle Menschen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für schön erklärt, finden sollen; und in Ansehung des Guten fordert ein Jeder, dass alle Menschen, wie er, das für gut erkennen sollen, was er dafür erkennt. Niemand wird sagen, das ist mir schön, oder das finde ich nur zu einem gewissen Zweck nützlich, oder das ist nur für mich sittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heisst das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heisst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, dass er bloss mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne dass das Daseyn desselben Einfluss auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich bloss ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Pallastes, der vom Schweiss der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, dass ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einfluss auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, dass ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben muss, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, dass das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches geniessen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genuss des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

bestehet, dessen nur vernünftige Wesen fähig sind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenstand gut ist, so hat ebenfalls das Daseyn desselben auf mein Gefühl der Lust Einfluss, aber das Daseyn gefällt dann nicht vermittelst der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), sondern vermittelst eines Begriffs (als etwas im Verstande vorhandenes, es sei nun vermittelst des Begriffs, dass es Mittel zu einem Zweck ist, oder, dass es an sich gut ist, im ersten Fall ist es das Nützliche, im zweiten das sittlich Gute). Das Angenehme gefällt also durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, dass es wozu gut ist, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, dass es an sich gut ist (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So sagt man von einem Essen, was dem Geschmack stets angenehm ist, es schmeckt gut, und versteht darunter, dass dem so Urtheilenden der Geschmack des Essens jedesmal angenehm sei. Allein eigentlich ist das unbestimmt und fehlerhaft gesprochen, denn gut ist das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgesetz billigt, das sittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber ist nicht das, was durch gut schmecken ausgedrückt werden soll, nehmlich dass es dem Geschmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch sagen, die wohlschmeckende Speise sei zweckmäfsig für den Geschmack; allein das verstehet man nicht darunter, wenn man sagt, dass sie gut schmeckt, welches man schon daraus sieht, dass man nicht sagen kann, sie schmeckt nützlich; sondern sie ist nützlich. Der Unterschied besteht nehmlich darinn, dass wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlschmeckenden Speise gebraucht werden soll, so bringe ich diese erst unter ein Vernunftprincip vermittelst des Begriffs eines Zwecks. Gesetzt, wir wollten z. B. diesen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unsere Gaumen vergnügen, so haben

wir einen *Zweck*. Wer aber den *Zweck* will, der will auch die *Mittel*. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, ſo muſs ich nicht was wohl*rie-chendes* oder wohl*klingendes*, ſondern wohl-*ſchmeckendes* eſſen. Das ſind Vernunftprincipien der Willensbeſtimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Faſan iſt wohlſchmeckend, er taugt alſo zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich ſeyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, iſt er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geſchmack angenehm iſt, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich alſo Verſtand und Urtheilskraft, um den Faſan für *nützlich* zu erklären, oder für *gut* dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für *angenehm* zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, ſondern bloſs, daſs ich den Faſan koſte und ſchmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs ſchmecke, angenehm heiſst (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbſt in den gemeinſten Reden macht man dieſen Unterſchied. Ein Kind will noch von einer Speiſe eſſen, ein Beweis, daſs ihm die Speiſe *angenehm* iſt, daſs ſie ſeiner Zunge und ſeinem Gaumen *behagt*; allein die Mutter ſchlägt es ab, ihm noch von der Speiſe zu geben, mit den Worten, *es iſt nicht gut*, und will damit ſagen, es könnte dir ſchädlich ſeyn, ſchlimme Folgen für deine Geſundheit haben, wenn du noch davon äſseſt. So kann alſo etwas *angenehm* ſeyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. ſchädlich oder *nicht gut* ſeyn. Rhabarber iſt *unangenehm* für vieler Menſchen Geſchmack, und dennoch *gut*, nehmlich für den, welchem die Geſundheit *Zweck* iſt, ſie iſt *nützlich* oder unſrer Geſundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben alſo nun die unterſcheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas *angenehm* iſt, ſo

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (3);

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3)) heisst der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und bloss comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese lässt sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte. Denn im ersten Fall würden

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mussigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S 576.
Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Dessen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heisst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dass sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äussern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äussern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, sondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein solcher innerer Grund der Veränderung des Zustandes der Materie heisst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wesen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Beschaffenheit desselben, dass er aus einem innern Princip in Bewegung gesetzt werden kann, bestehet in zwei Stücken, worin er sich von jedem andern Körper, der nur durch äussere Einwirkung eines andern Körpers ausser ihm, also nur mechanisch in Bewegung gesetzt werden kann, unterscheidet, in der Irritabilität und Sensibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfasern, welche den thierischen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ist das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zustandes des thierischen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann sie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Sensibilität oder Fühlbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierischen Körper der äussern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ist das zweite vermittelnde Princip zwischen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch sie allein Vorstellungen möglich werden, und sie auch Vorstellungen voraussetzt, so kann sie die Seelenkraft heissen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. 403.
Dess. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Difpofition, *difpofitio*, *difpofition*. Die Beftandftücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich find, z. B. die Anlagen des Menfchen find die Beftandftücke, die dazu erforderlich find, um ein Menfch zu feyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie ift urfprünglich, wenn fie zu der Möglichkeit eines folchen Wefens nothwendig gehört; wenn das Wefen aber auch ohne diefelbe möglich wäre, fo ift die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menfchen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menfchen, die fich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klaffen, als Elemente deffen, wozu der Menfch beftimmt ift, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menfchen, als eines lebenden;

b) für die Menfchheit des Menfchen, als eines vernünftigen;

c) für die Perfönlichkeit des Menfchen, als eines der Zurechnung fähigen Wefens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte ift nicht fchon im Begriff der zweiten enthalten, fondern mufs nothwendig als eine befondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, dafs einer Vernunft zu fpeculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practifchen Vernunft, oder fich unmittelbar durch die Vorftellung des Gefetzes, ohne alle Rückficht auf Vortheil oder Schaden, blofs um des Gefetzes felbft willen zum Handeln beftimmen zu laffen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menfchen, oder die Möglichkeit deffelben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der phyfifchen und blofs mechanifchen Selbftliebe, d. i. einer folchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine folche mechanifche Selbftliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, fie nähren fich, pflanzen fich fort und leben in Gemeinfchaft mit andern Thieren. Sie ift dreifach:

a) zur Erhaltung feiner felbft;
b) zur Fortpflanzung feiner Art;
c) zur Gemeinfchaft mit feines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menfchheit, oder die Möglichkeit des Menfchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyfifchen, aber doch vergleichenden Selbftliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; fich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menfchen mufs es nehmlich, durch die Einrichtung feiner Natur, möglich feyn, geneigt und fähig zu werden, feinen Zuftand mit dem Zuftande andrer Menfchen zufammen zu halten, um zu beurtheilen, ob diefe oder Er ihren Naturtrieben beffer genugthun, oder fie beffer befriedigen, und wer alfo unter ihnen der glücklichfte ift. Von diefer vergleichenden Selbftliebe rührt die Neigung her, fich in der Meinung Anderer einen Werth zu verfchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urfprünglich blofs der der Gleichheit (ein Menfch will fo viel feyn als jeder Anderer): keinem über fich Ueberlegenheit zu verftatten, mit einer beftändigen Beforgnifs verbunden, dafs Andere darnach ftreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entfpringt, fich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, fich über Andere zu erheben, und diefe unter fich hinabzufetzen. Man fieht hier alfo die Anlage zur Eiferfucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perfönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, ift die Empfänglichkeit der Achtung für das moralifche Gefetz, als einer für fich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage ift das moralifche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck diefer Naturanlage wird; von ihr rührt alfo der gute Character her, oder diejenige Befchaffenheit der Willkühr, dafs fie das moralifche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat; welche Befchaffenheit, wie über-

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas ift, das nur erworben werden kann, deffen Möglichkeit aber auf unfrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden feyn mufs (R. 16).

5. Diefe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erfte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatifche, oder andern Triebfedern dienftbare, die dritte (4) aber allein für fich felbft practifche, d. i. unbedingt gefetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein diefe Anlagen im Menfchen find nicht allein (negativ) gut, fie widerftreiten nicht dem moralifchen Gefetze, fondern fie find auch Anlagen zum Guten, fie befördern die Befolgung des Gefetzes. Diefe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menfchlichen Natur, und find alfo urfprünglich. Die beiden erftern kann der Menfch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, fo finden wir, dafs fie zwar nicht die Wurzel von Laftern fei, dafs aber doch durch die Willkühr Lafter auf fie gepfropft werden, und fo aus ihr entfpriefsen können. Man kann fie Lafter der Rohigkeit der Natur heifsen. Diefer Lafter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyfiologifcheu Befchaffenheit des Menfchen und feinen Verhältniffen zu den übrigeu Menfchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgefetz;

b) die Wolluft, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgefetz.

c) die wilde Gefetzlofigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Gefelligkeitstriebes, wider das Moralgefetz (R. 15).

Diefe Lafter heifsen in ihrer höchften Abweichung vom Naturzwecke viehifche Lafter, weil derjenige, der fich ihnen überläfst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückficht weiter nimmt. Da man aber doch

weiſs, daſs ſelbſt bei ſolchen Menſchen, die wir viehiſche nennen, noch Klugheit und moraliſches Gefühl anzutreffen iſt, ſo kann man es wohl als möglich anſehen, daſs unter jeder Hinabſinkung zum Vieh noch eine tiefere ſeyn könne, und alſo iſt die höchſte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menſchen als erreicht angeſehen wird. Es läſst ſich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehiſchen Laſtern entgegen geſetzt ſind, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: Nüchternheit, Keuſchheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menſchheit betrachten, ſo finden wir wiederum, daſs ſie nicht die Wurzel von Laſtern ſei, aber doch Laſter, vermittelſt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich bloſs ſpeculirend iſt, und nichts vom Moralgeſetz weiſs, als welches zur Anlage für die Perſönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Dieſe Laſter ſind die der geheimen und offenbaren Feindſeligkeit. Sie entſtehen, wenn der Menſch beſorgt, daſs Andere ſich bemühen, ſich eine verhaſste Ueberlegenheit über ihn zu verſchaffen. Dann entſteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, ſich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verſchaffen, die ſich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieſer Bemühungen. Die Idee eines ſolchen Wetteifers iſt an ſich nichts böſes, ſie ſchlieſst die Wechſelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck iſt eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böſe, wenn ſie mit Uebertretung des Moralgeſetzes ausgeführt wird; dann entſtehen Laſter, die in ihren höchſten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechſelliebe ausſchlieſsen und teufliſche Laſter heiſsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Perſönlichkeit betrachten, ſo finden wir, daſs keine Laſter aus ihr entſprieſſen und auf ſie gepfropft werden können, aber daſs ſie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, ſo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen. Sie iſt die

Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit als eines Dinges an sich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das ist etwas, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unsrer Natur vorhanden seyn muss, worauf aber schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Diese Anlage ist die Möglichkeit, die Achtung fürs Gesetz in unsre Maxime aufzunehmen. Dieses ist eine Anlage zur Persönlichkeit und noch nicht die Persönlichkeit selbst, sondern ein subjectiver Grund derselben, ein Zusatz zur Persönlichkeit. Diese Anlage ist daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laster, sondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne sie wäre der Mensch weder moralisch noch unmoralisch. (R. 17).

Der Mensch hat noch mehrere Anlagen, z. B. seine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künsten, Wissenschaften u. s. w. Hier ist aber nur die Rede von den Anlagen des Menschen, die sich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.
Jacob. Philos. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptst. 7. Abschn. §. 414 — 416.
Desselb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik. Halle 1788. §. 175. S. 124.
Locke Essai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräusserung einer Sache, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu seiner Aussaat gebe, unter der Bedingung, dass er mir dasselbe nach der Ernte wieder gebe, so ist das eine Anleihe dieses Getraides. Die Anleihe ist vom Verleihen wohl zu unterscheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräufsert, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen sollte. Ein Verleiher ist nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umsonst bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant selbst das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptst. §. 38. ** S. 145.

Anmafsung

des Geschmacksurtheils. S. Geschmacksurtheil.

Annehmen.

S. Voraussetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieser Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der positiven Kraftvermehrung durch Gott in unsere Maxime, wodurch es allein möglich wird, dafs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menschen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beständigen Vorsatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derselben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu lassen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Menſch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, ſoll zugerechnet werden, ſo muſs die Beſſerung von dem Menſchen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menſchen die Gnade *(gratia)*. Dies kann zugelaſſen werden, nur muſs man nicht den falſchen Begriff damit verbinden, als ob Gott ſich dann allein thätig und der Menſch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menſchen ſein ſittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen iſt man, durch eine falſche Exegeſe verleitet, darin ſo weit gegangen, daſs man dem Menſchen dabei alle Mitwirkung abgeſtritten, und alles Gott zugeſchrieben hat. Wenn der Menſch nicht nach bloſser Willkühr, ſondern nach Gerechtigkeit ſoll behandelt werden, ſo muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überſinnlichen Urſache iſt, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, ſo muſs der Menſch nur immer den Vorſatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser ſich findet, zu benutzen, und folglich gut ſeyn wollen. So iſt es ſehr ſchicklich, die Beſſerung des Menſchen von Gott abhängen zu laſſen, aber die Annehmung derſelben dem Menſchen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch dieſe Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menſchlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich iſt (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geſchieht entweder ſchon vorher, durch den Vorſatz der Beſſerung, den der Menſch faſst (er macht ſich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menſchen den Vorſatz der Sinnesänderung, und der Menſch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, dass sie den Menschen vollkommen bessert, so heisst sie die vollkommene Gnade (*gratia efficax*). Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie muss möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so muss der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läst sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewusst, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmasst, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heisst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

diesem aller Gebrauch aufhört. Die Voraussetzung einer practischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beschaffenheit eines Objects, dass es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canariensect schmeckt manchem Menschen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, s. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Diese Annehmlichkeit kann nicht der Bestimmungsgrund des Geschmacks seyn, denn sonst liesse sich über ein Geschmacksurtheil nicht streiten, weil die Annehmlichkeit von der subjectiven Beschaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechselseitigen Widerstand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geschmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei seyn. Ueber Schönheit läst sich streiten, weil sie für Jedermann gilt, der Geschmack hat, daher spricht man auch dem den Geschmack ab, der das Schöne nicht für schön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läst sich nicht streiten, denn sie gilt nur für einen so oder so modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie liesse sich denn darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, dafs man fich das Verfprochene wolle leiften laffen. S. Angebot. Der Vertrag endigt fich nehmlich damit, dafs er conftituirt wird, welches das Abfchliefsen heifst. Diefes Abfchliefsen beftehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ift. Sie beftehet alfo darin, dafs der Promiffar das annimmt, was der Promittent verfpricht, und dann wird der Promiffar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verfprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Pacifcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag fchliefsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden find, zu nehmen erklärt, ift der Acceptant in Anfehung der Waare. Da hier das Verfprechen gegenfeitig ift, fo ift der Verkäufer der Acceptant in Anfehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diefe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es fonft an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deffelben möglich ift. (K. 135).

2. Die Frage ift nun, was ift das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig gefchloffen ift, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verfprechens und die Annahme einer Sache ift einerlei. Denn auch das Verfprechen ift eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf diefelbe Art gefchehen. Wodurch ich habe fagen wollen (Grundleg. 169), dafs die blofse Annehmung des Verfprechens ein Recht auf die Leiftung giebt, oder fobald die Annahme gefchehen ift, oder vorausgefetzt werden kann, auch der Wille des Verfprechenden (Promittenten) an das Verfprechen gebunden und zur Leiftung verpflichtet und verbunden ift. Er kann feinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verfprechens zu fordern, folglich ift diefe Erfüllung des Verfprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterscheidet nun noch sehr richtig zwischen der That, nehmlich der Erfüllung des Versprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenstande des Versprechens, und behauptet, dass ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Versprochene, erwerbe. Die Sache selbst aber werde nicht durch die blosse Annehmung des Versprechens, sondern durch Uebergabe *(traditio)* des Versprochenen und durch Annehmung dieser Sache erworben. Denn alles Versprechen gehe auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, könne die Leistung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz der Sache gesetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache ist freilich die Leistung noch nicht geschehen, die Sache ist von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich sei sie von dem Promissar noch nicht erworben worden. Daher sei das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es ist nehmlich die Frage, wenn zwischen der Schliessung und Vollziehung eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt ist, ob ich, als Acceptant, dann schon vor der Uebergabe sagen kann, die Sache ist mein, oder bloss, ich habe das Recht zu fordern, dass die Sache mein werde, ob also mein Recht ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse; ob folglich das Recht durch die blosse Annehmung nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entscheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beispiel ins Licht setzen (K. 102).

5. Gesetzt, ich schliesse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein, und mein Recht ist ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Lasse ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in dessen physischem Besitze (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (s. Apprehension), mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn sollte; so, sagt Kant, ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Besitz gesetzt zu werden, welches die subjective Bedingung ist, unter welcher ich die Sache erst brauchen kann. Das ist, sagt Kant, mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Besitz der Sache gelangen, als dadurch, dass ich einen besondern rechtlichen, nehmlich einen Besitzact (*actum possessorium*) ausübe, der einen besondern Vertrag ausmacht, und dieser ist: dass ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem besondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läfst, ist der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muss daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Besitzact ist daher als ein neuer Vertrag anzusehen, wodurch das durch den ersten Vertrag erworbene persönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein ist nicht der rechtliche Besitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat; und ist es nicht hier bloss der physische Besitz, welcher mangelt, so lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr sagen, das Pferd ist mein, denn vielleicht noch ehe er das sagte, hat der Verkäufer es schon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung sein seyn sollte. Eigentlich läfst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das ist, dieser leihet dem Verkäufer das von demselben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen ist, (oder auch für ein Depositum), muss ich stehen, und das muss ich auch

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

consilia, *conseils*, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen (*suasiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli*, *ressort sensitif*. Der subjective Grund des sinnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 63). Die sinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heissen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beschaffenheit derselben ist, indem sie Jedermann für gut erkennen muss, so darf die sinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung seyn. Auf dem Anreize oder der sinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Also darf die sittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geschehen. Der Genuss aller möglichen Annehmlichkeiten heisst nun Glückseligkeit, folglich darf nicht Glückseligkeit der Grund der sittlich guten Handlungen seyn. Hingegen streitet die sittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muss, sondern sie ist überhaupt auch nicht denkbar, ohne dass die Vorstellung des Gesetzes das Begehrungsvermögen in Wirksamkeit setze. Denn da bei der sittlich guten Handlung die sinnliche Triebfeder nicht wirken darf, so bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorstellung des Gesetzes selbst, und man muss darum die Vorstellung des Gesetzes auch als eine practische Triebfeder oder einen practischen Anreiz, d. i. einen subjectiven Bestimmungsgrund betrachten. Ein System der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach sittlichen Gesetzen handelt, muss von der Wirkung des blossen Gesetzes auf den Willen als practischer Triebfeder desselben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorstellung von der Wirkung einer solchen Triebfeder nach Gesetzen der Freiheit, indem alle sinnlichen Triebfedern, als solche, nach Causalgesetzen, d. i. nach Gesetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgesetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practischen Triebfeder bloss die Verneinung einer sinnlichen Triebfeder bei einer sittlich guten Handlung, dass nehmlich entweder der sinnliche Anreiz als Hinderniss überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung sei (s. Anschauung, 5.). Ein System der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transscendentalphilosophie gehören, welche Wissenschaft gar keine empirischen Momente zulässt, indem hier doch sinnliche Triebfedern oder Anreize sind. Es giebt nehmlich in der practischen Philosophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der speculativen Philosophie, welche den prac-

tischen Grundsätzen Realität gäbe. Die practischen Grundsätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluss auf den Willen, oder die Willensbestimmung durch sie, diese ist aber unmöglich ohne eine subjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorstellung des moralischen Grundsatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausschluss derselben wirke. Folglich muss ein sinnlich afficirter Wille in der reinen practischen Philosophie vorausgesetzt werden, d. i. sie hat ein empirisches Datum, und ist daher bloss Metaphysik, aber nicht ein Theil der Transscendentalphilosophie, s. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Dess. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abschn. S. 63.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 133. 140.
Dess. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anschauung,

sinnliche Vorstellung, intuitive Vorstellung, *intuitus*, *intuition*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die unmittelbar auf den Gegenstand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorstellung (C. 41) eines Objects. Kant will sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, so will ich mir eigentlich eine richtige Vorstellung von einem gewissen Gegenstande machen. Das kann nun dadurch geschehen, dass mir Jemand die Merkmale des Gegenstandes angiebt. Der Gegenstand, den ich erkennen will, sei z. B. die Stadt Magdeburg, so kann ich mir dadurch eine Erkenntniss derselben erwerben, dass ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derselben denke, dass sie, so lang als sie ist, dicht am linken oder westlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb so breit als lang ist, eine breite Strasse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, sie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt ist, u. s. w. Um nun diese Beschreibung zu verstehen, muss ich wieder

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun bloſs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daſs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntniſs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntniſs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntniſs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen, beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntniſs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, daſs meine Erkenntniſs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, daſs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht bloſs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur ſeiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

ben, anſchaue, kann ich nicht dieſe Anſchauung, dieſe ſinnliche Vorſtellung, von der Stadt ſelbſt in der Anſchauung trennen. Beides iſt Eins. Es fragt ſich nun, iſt der Gegenſtand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anſchaue, und den ich mir durch meinen Verſtand jetzt ſo denken will, daſs ich ihn nicht mehr anſchaue, alsdann noch wirklich ſo, wie ich ihn anſchauete? Findet ſich, geſetzt daſs die Stadt Magdeburg nicht mehr angeſchauet würde, (abſtrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein ſolcher Gegenſtand wirklich vor, ſo daſs ihn auch Gott ſelbſt und alle lebende und erkennende Weſen (auſser den Menſchen) auf die dieſen Weſen eigene Art zu erkennen, dennoch eben ſo finden müſsten, als wir? Kurz, iſt das Magdeburg, das wir anſchauen, ein Ding an ſich? S. An ſich. Die Antwort iſt: Nein. Es iſt eine Erſcheinung. Denn unſre Anſchauung derſelben iſt eine ſinnliche Vorſtellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, ſondern in unſre Vorſtellung hinein kömmt, wir wiſſen nicht wie, oder woher, aber dieſes Etwas (das Empiriſche) iſt ſo modificirt durch das, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen bei dem Anſchauen hinzuthut, daſs wir von der ganzen Anſchauung nicht mehr ſagen können, daſs ein ſolcher Gegenſtand, als uns in derſelben dargeſtellt wird, auch auſser dem Wirken des Anſchauungsvermögens vorhanden iſt. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieſes Etwas (das Empiriſche) von dem trennen, was das Erkenntniſsvermögen in der Anſchauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntniſsvermögen hinzuthut, beſonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen beſtimmten Raum ein, exiſtirt für die anſchauenden Menſchen in einer beſtimmten Zeit, aber Raum und Zeit iſt etwas, was das Erkenntniſsvermögen zu der Anſchauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Beſtimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daſs Magdeburg in Niederſachſen liegt, gerade jetzt exiſtirt u. ſ. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntniſsvermögen her; denn es iſt zufällig und könnte

auch anders seyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logisch, oder abstrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft sie wegdenken, ist nicht möglich), so ist auch das Bestimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die sie erfüllt, nicht mehr denkbar, (s. Absondern a.). Was wir also anschauen, sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen (das ist, Gegenstände, von deren Beschaffenheiten wir vieles unserm Erkenntnissvermögen zuschreiben müssen), die wir nur als Gegenstände anschauen und denken können, die aber, wenn sie sich uns nicht in der Anschauung vorstellen und vom Verstande gedacht werden, nicht so vorhanden sind, da sie zum Theil ihren Grund in unserm Erkenntnissvermögen haben (C. 125). Wenn wir also unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, so würden damit auch alle sinnlichen Beschaffenheiten, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit verschwinden, da sie als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns, als Wirkungen unsrer Anschauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anschauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben ist, und denen der Verstand einen Gegenstand setzt, existiren, (C. 59). S. An sich.

Anmerk. So unmöglich es ist, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinste menschliche Vorstellung einzumischen; eben so unmöglich ist es, von den Gegenständen der Anschauung, oder den Erscheinungen zu reden, und sie den Dingen an sich gegenüber zu stellen, ohne etwas aus unserm Erkenntnissvermögen, etwas von menschlicher Vorstellung dem Dinge an sich beizumischen, z. B. ohne die Worte: ausser uns, vorhanden seyn, finden u. s. w. zu gebrauchen, die sich doch alle wieder auf Erscheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwischen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge sind ausser uns so vorhanden, wie sie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen sie, sobald wir die sinnlichen

Vorftellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnifsvermögen als eine der Quellen diefer Gegenftände betrachten, und behaupten, fie find, fo wie wir fie anfchauen, blofs etwas in unferm Subject befindliches f Aufser. 1. Genug dafs wir wiffen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abftrahiren müffen, fo wie wir wiffen, wovon wir abftrahiren müffen, wenn wir fagen: Gott fieht uns.

5. Die Anfchauung ift alfo ein Element unfrer Erkenntnifs, fo dafs Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correfpondirende Anfchauung, keine Erkenntnifs abgeben können. Wir haben (1) gefehen, dafs alles Denken als Mittel auf Anfchauungen abzweckt. Ein Denken alfo, das keinen Gegenftand hat, der angefchauet werden kann, oder doch einmal angefchauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und ift leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anfchauungen gegeben wird. Der Gegenftand eines folchen Begriffs ift entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von diefem Begriff daffelbe, oder ein Bild der Phantafie, dann ift diefes Bild die Vorftellung einer Anfchauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenftand ift aber leer und eine blofse Verneinung (*nihil privativum*), er fagt blofs aus, was ein Ding nicht ift, aber nie, was es ift. Nur ein Begriff mit einem Gegenftande ift etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt alfo eigentlich keine Erkenntnifs ohne Anfchauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenftand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angefchauet werden, weil er kein finnlicher Gegenftand, keine blofse Erfcheinung ift. Daher rührt es, dafs alles, was wir von Gott fagen können, eigentlich lauter Verneinungen find, z. B. er ift ein Geift, d. i. hat nicht einen Körper, er ift allmächtig, d. i. hat nicht eine befchränkte Macht u. f. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzufchauen, oder Anfchauungen dadurch, dafs uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heifst die Sinnlichkeit. Durch das blofse Denken können wir

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

nicht anschauen, und erhielten keine Gegenstände der Erkenntnifs. S. S i n n l i c h k e i t. Der Verstand kann zwar denken, aber was sollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären? Denn wenn der Verstand denkt, so stellt er sich entweder g e r a d e z u (*directe)* einen gewissen Gegenstand durch seine Merkmale vor, d. i. er macht sich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen sich i m U m f c h w e i f e (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe sind, doch zuletzt auf Anschauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen ist, so sind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anschauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anschauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anschauung gefunden hätten, dessen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun blofs durch Sinnlichkeit Gegenstände erhalten, so bezieht sich alles unser Denken zuletzt auf unsre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anschauungen ab, um diese Producte unsrer Sinnlichkeit zu verstehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens ist nehmlich nichts anders, als sich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzustellen, was sich uns durch unsre Sinne unmittelbar vorstellt, oder was wir a n f c h a u e n, weil wir es erst dann verstehen, d. i. die Ursachen, die Wirkungen, den Zusammenhang, die Beschaffenheit u. f. w. davon einsehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anschauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anschauungen sind aber entweder e m p i r i f c h oder r e i n. Eine e m p i r i f c h e Anschauung ist eine solche, welche sich auf den Gegenstand durch E m p f i n d u n g bezieht. Die Anschauung der Stadt Magdeburg ist e m p i r i f c h, denn ich kann diese Anschauung nicht durch mich selbst haben, sondern es mufs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen seyn, ehe der Gegenstand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeschauet werden. Diese Wirkung nun schreibe ich dem Gegenstande zu, und sage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiss, dass nur etwas darin, nehmlich das Empirische (das Zufällige und Besondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir selbst entspringt. Durch beides aber wird die Anschauung möglich, der mein Verstand dann einen Gegenstand setzt, welcher daher nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, und der, weil das objectiv oder in allen Menschen so ist, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empirischen Anschauung wird folglich die Sinnlichkeit so afficirt, dass dadurch eine beständige Veränderung in ihrem Zustande bewirkt wird. Diese Wirkung nehmlich, die den Zustand des Erkenntnissvermögens beständig verändert, heisst eben Empfindung (C. 34). Diese empirischen Anschauungen sind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempirische Anschauungen, oder solche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das sind solche, die bloss aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewisse sinnliche Vorstellungen aus sich selbst zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, so dass sich der Verstand das Gegentheil dieser Vorstellungen, oder die Empfindungen ohne sie gar nicht als möglich denken kann. Da bei diesen Vorstellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntnissvermögens vorkömmt, indem der Grund dieser Vorstellungen im Gemüth selbst liegt, so findet bei denselben nicht Empfindung eines Gegenstandes statt, indem sie das sind, worin sich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, sondern die Vorstellung ist, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derselben bewusst werden will, immer da, und eine solche nicht empirische Anschauung heisst auch eine reine Anschauung, oder eine Anschauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, so bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und diesen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demselben erzeugt, sobald ich äussere Gegenstände anschauen will (C. 34.).

10. Mit allen empirifchen Anfchauungen ift auch immer eine folche reine Aufchauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper mufs fich in einem Raume befinden, jeden Gedanken mufs ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, fo bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diefe reinen Anfchauungen find folglich die reinen Formen aller empirifchen Anfchauungen, oder ich kann nicht anfchauen, ohne dafs die Empfindung fich in jene reine Anfchauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben fei. Da wir nun diefem Raum und diefer Zeit nicht entlaufen können; da fie uns wie unfer Schatten begleiten, und wir fie durch keine Anftrengung der Denkkraft, felbft nicht der dichtenden Phantafie, aus unferm Erkenntnifsvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Befchaffenheit, ohne fie erft an den empirifchen Anfchauungen zu unterfuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: fo find Raum und Zeit, oder die reinen Anfchauungen in Raum und Zeit, als Theile derfelben, Formen unfers Erkenntnifsvermögens, worin fich das Mannichfaltige aller Erfcheinungen in gewiffe Verhältniffe ordnen mufs, und dann in diefer Geftalt angefchauet wird. Wenn alfo die Anfchauung nichts als die Form von Verhältniffen, nicht aber die Materie, die fich in diefe Verhältniffe ordnet, enthält, fo ift fie rein und die blofse Form der empirifchen Anfchauung, welche nichts vorftellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf fich felbft, um die Anfchauungen zu formen. Die transfcendentale Aefthetik ift die Wiffenfchaft von der Möglichkeit folcher reinen Anfchauungen, f. Aefthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir gefehen haben, die Sinnlichkeit ift, welche anfchauet, fo ift fie es doch nicht allein, welche die Anfchauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philofophen zuerft die fehr zufammengefetzte Operation des Erkenntnifsvermögens bei der Anfchauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Verfuch machen, diefe Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzuſtellen. Das erſte, was ſich hierbei denken läſst, iſt, daſs die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit ſinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anſchauung eines Hauſes erhalten ſoll, ſo kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daſs zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da ſtehe. Daher ſagt Kant, der Gegenſtand muſs mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, iſt nicht ein Werk meines Erkenntniſsvermögens, ſondern, wenn ich es in einer wirklichen Anſchauung vor mir haben ſoll, ſo muſs

a. der Gegenſtand, oder das, was in der Anſchauung vorgeſtellt wird, das Gemüth (das die Vorſtellungen zuſammenſetzende und zu Einer Vorſtellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anſchauung des Hauſes muſs mit einem Eindruck auf mein vorſtellendes Vermögen verknüpſt ſeyn, deſſen ich mich bewuſst werden kann;

b. der Gegenſtand muſs durch dieſen ſeinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das iſt gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage ſeyn würde, wo iſt der Gegenſtand her, der ſie macht, und ſo ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenſtand auf das Gemüth macht, heiſst die Empfindung. Dieſe Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empſinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anſchauung eines Hauſes anſchauen, ſondern wir empſinden es theilweiſe nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen ſehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, ſo müſſen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anſchauung nöthig ſind, und den Inhalt derſelben ausmachen, auf einander folgen. Dieſe Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieſes Hineinkommen der einzelnen, an und für ſich nicht zuſammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopſis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empſindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was *Syntheſis der Apprehenſion* heiſst, und im Artikel *Apprehenſion*, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die *Syntheſis der Reproduction*, ſ. *Apprehenſion*, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empſindungen *reproducire* (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empſindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die *Syntheſis der Recognition*. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empſindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die *Einheit der Syntheſis durch die Apperception* heiſst. S. *Apperception*. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines *Gegenſtandes*, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er *afficire* unſer Gemüth und ſei uns *gegeben*, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

a. *Afficirung des Gemüths* b. *gegebene Empfindung* c. *Synopſis durch den Sinn*	vermittelſt der *Sinnlichkeit*,
d. *Syntheſis der Apprehenſion* e. *Syntheſis der Reproduction* f. *Syntheſis der Recognition*	vermittelſt der *Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes*,

g. dadurch bewirkte *Einheit der Syntheſis der Apperception*.

Den Unterschied zwischen empirischen und reinen Anschauungen in Ansehung dieser Operationen s. in Apprehension, 3.

12. Man kann die Anschauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äussern und innern Sinn, in äussere und innere eintheilen. Alles, was im Raum ist, giebt äussere Anschauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äussern Erscheinung und als die Form aller äussern Anschauung, ist folglich selbst eine reine äussere Anschauung. Innere Anschauungen sind diejenigen, die im innern Sinne sind, die gar nicht räumlich sind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, selbst die Begriffe, in so fern sie als Objecte neuer Vorstellungen Erscheinungen sind, und in so fern nicht gedacht, sondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeschauet werden. Die Zeit ist die reine Form dieser innern Anschauungen, und selbst eine innere Anschauung, denn sie ist nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgestellt. Sie ist aber nicht bloss Bedingung der innern Anschauungen, sondern auch der äussern, denn alle äussern Erscheinungen sind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anschauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntnissvermögens, d. i. Vorstellungen sind, sie mögen äussere oder innere seyn, so müssen die äussern Anschauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenstände, oder die äussern Erscheinungen auch in der Zeit seyn. (C. 50). Alles Aeussere ist auch innerlich, das ist kein Widerspruch, weil Aeusseres nur heisst, was im Raum ist und der Raum selbst, der diese Vorstellung des Aeussern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntnissvermögens ist. Daher ist alles Aeussere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal steht es dem Aeussern contradictorisch entgegen, und in so fern kann nicht beides zugleich statt finden. Hiernach theilt man die Anschauungen in äussere und innere

ein, von denen die letztern keine Gestalt haben. Zweitens steht es auch dem nicht von unserm Erkenntniss-Vermögen gewirkten Dinge entgegen (s. Ausser mir.). Man kann diese letztere die transscendentale, die erstere die empirische Bedeutung nennen. Im transscendentalen Sinne sagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten ausser demselben afficirt, im empirischen aber sagen wir, die Gedanken sind in uns, und die Stadt Magdeburg ausser uns, da die letztere doch im transscendentalen Sinne ebenfalls in uns ist. S. Inneres. Man kann sich aber auch räumliche Gegenstände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorstellen. Diese Bilder der Phantasie stellen Gestalten vor; obwohl sie selbst als bloss im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und also keine Gestalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anschauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und ursprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erstere ist diejenige, welche einen Gegenstand haben muss, von dem sie abgeleitet ist, oder durch den sie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenstand möglich macht, welche das Ding an sich selbst, nicht so wie es erscheint, sondern so wie es ist, anschauete. Die letztere wäre eine nichtsinnliche Anschauung, sie müsste mit dem Dinge an sich selbst Eins seyn. Eine solche Anschauung, die aber, ohne dass eine Receptivität vorher afficirt würde, anschauete, würde ihren Gegenstand erschaffen, und eine Anschauung seyn, so wie sie Gott haben muss. Ursprüngliche Anschauungen sind also eben das, was auch intellectuelle oder nichtsinnliche Anschauungen heissen (6), und abgeleitete sind identisch mit sinnlichen Anschauungen (C. 72.).

14. Die Anschauungen sind nun diejenigen Vorstellungen, welche synthetische, d. i. solche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mit habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und aſlo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72.). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch. III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterscheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, sondern mit langsamen Schritten abnimmt. So erzeugen sich in dem gefrierenden Wasser zuerst gerade Eisstrählchen, die sich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zusammenfügen, indessen sich andere an jeden Punct derselben eben so ansetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden ist; so dass, während dieser Zeit, das Wasser zwischen den Eisstrählchen nicht allmählig zähe wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit grösserer Wärme seyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir sehen diese Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewisse Last 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verschoben zu werden, so wird dieselbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz stille liegen, erst wenn man das funfzigste Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Wasser 0. Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts desto weniger würde es ungereimt seyn, wenn man behaupten wollte, dass das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwischt der Wärmestoff plötzlich. Man sieht leicht, dass der Abgang des Wärmestoffs, da er bloss zum Flüssigseyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter zurücklässt, als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser. Nach dieser Theorie wird durch das Anschiessen dasjenige starre, was vorher wirklich flüssig war, durch das allmählige Erstarren aber nur dasjenige, was bisher schon als starre in andern Flüssigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder sich absondern, und das Starre zurücklassen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüssigen Zustande in den starren den Namen der Crystallisationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfaſen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzuſchnell, ſo vereinigen ſie ſich ohne Unterſchied mit Flächen, welche der Zufall zuſammen bringt, und bilden zwar feſte Maſſen, aber ohne regelmäſsige Geſtalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine cryſtalliſche Form anzunehmen, als andere Körper, ſo glauben einige Naturkündiger, alle Anſchieſſungen ſeien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Kryſtalliſation.

Anſpruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, ſ. Geſchmacksurtheil.

Anſtiftung

des Verraths, *perduellio*. In der Kriegskunſt, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieſer Name, als ein allgemeines Kunſtwort, einem gewiſſen ehrloſen Stratagem (Kriegsliſt) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimniſſe dem Feinde deſſelben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig ſeyn kann. Dieſes Stratagem iſt ehrlos, weil es wider die Moralität deſſen iſt, der es braucht, und die Moralität deſſen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen ſetzen, der ſich eines ſolchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede ſoll abgeſchloſſen werden können, ſo darf nicht alles wechſelſeitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenſeitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man ſich vor, daſs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, ſo muſs der Ausgang jedes Krieges ſeyn, daſs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muſs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen faſſen können, dieſer werde des Ueberwinders Recht nicht bloſs ſo lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonſt würde ein Ausrottungskrieg ſtatt finden, der aber ſchlechterdings unerlaubt iſt, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, ſ. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anſtiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es iſt alſo ein Verbotgeſetz des Naturrechts: ſtifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerſpruch in der Intention des Machthabenden vorausſetzen.

4. Ein Verbotgeſetz, welches das Anſtiften des Verraths verbietet, iſt von der ſtrengen Art (*lex ſtricta*), denn es gilt ohne Unterſchied der Umſtände, und dringt ſo fort auf Abſchaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abſchn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menſchenkunde, Menſchenlehre, *anthropologia anthropologie, ſcience de l'homme*. Die Lehre von den empiriſchen Bedingungen des Menſchen. Sie handelt von den empiriſchen Bedingungen des Vorſtellens und Handelns des Menſchen, oder ſeiner ganzen Wirkſamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretiſche und practiſche. Die theoretiſche Anthropologie hat drei Haupttheile, nemlich die Unterſuchung a. des Menſchen als Gegenſtandes des äuſſern Sinnes, des menſchlichen Körpers, als Organs des Vorſtellens und Handelns; b. des Menſchen als Gegenſtandes des innern Sinnes, oder der menſchlichen Seele, als Sitzes des Vorſtellens und Quelle des Handelns; c. des Menſchen als eines Zuſammengeſetzten aus beiden. Sie heiſsen:

a) Anthropologie des äuſsern Sinnes, Phyſiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirksamkeit. Kant (C. 877.) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muss das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Psych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniss von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äussern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur dass noch

---

*) Worüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.

ein eigenes empirisches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die Animalität (Sensibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Physiologie, welche den menschlichen Körper nach seinen Kräften und Functionen, im gesunden Zustande, betrachtet, und die besondere Physiologie oder medicinische Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menschlichen Körpers von innen (durch Krankheitsstoffe), und von aussen (durch Zerstörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt blofs einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen, als Subject aller Gegenstände des innern Sinnes, nehmlich den, dafs keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; dafs also von seiner abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnifsvermögen möglich sei. Alles übrige der Seele ist empirisch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich blofs Kenntnifs unsers denkenden Selbst im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ist ganz empirisch, und daher auch die Gesetze der daraus entspringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen und die Hindernisse das Moralgesetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laster. Sie ist der empirische Theil der Ethik, welcher practische Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philosophie der Sitten oder Moral heifsen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menschenpflichten und von den Menschenrechten. In der practischen Anthropologie ist nehmlich die ganze pragmatische Sinnlichkeit des Menschen aus der empirischen Psychologie, oder theoretischen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengesetz, aus der Moral oder Metaphysik der Sitten, und die Aufgabe der practischen Anthropologie ist nun: anzugeben, wie der Mensch durch das Sittengesetz soll bestimmt werden; oder welches die moralischen Gesetze sind, denen die Menschen, unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften unterworfen sind. Sie ist also der empirischen oder psychologischen Principien wegen keine wahre oder demonstrirte Wissenschaft. Es hat noch Niemand, selbst von den critischen Philosophen, aus diesem einzig richtigen Gesichtspunct eine practische Anthropologie geliefert. Die practische Anthropologie ist also die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menschen, und nach ihr müssen alle Handlungen der Menschen gewürdigt, so wie aus der allgemeinen theoretischen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) strenge nach dem Gesetze, dann steht sie vor dem Richterstuhle der Moral (dem h. Geist), und hiernach ist kein Fleisch (Mensch) gerecht, vor diesem Richterstuhle besteht keine einzige Handlung der Menschen, weil bei der besten immer auch empirische Triebfedern im Spiele sind;

b.) mit Nachsicht oder mit Rücksicht auf die Macht der sinnlichen Triebfedern des einzelnen Menschen, dann steht sie vor dem Richterstuhle der practischen Anthropologie (Jesu Christi), und hiernach ist eine Handlung ehe zu entschuldigen, als eine andere, und der Mensch der Begnadigung fähig.

7. In der practischen Anthropologie wird entweder der Mensch überhaupt, oder der Mensch in besondern Lagen und unter subjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt sie in zwei Theile.

a) Der erste Theil ist die practische Anthropologie, die den Menschen, als solchen, betrachtet, oder den Menschen überhaupt. Er kann allgemeine practische Anthropologie oder allgemeine angewandte (menschliche) Moral heissen.

b) Der zweite Theil ist die practische Anthropologie für die Menschen, nach ihren zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen. Sie kann die besondere (specielle) practische Anthropologie (specielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erste Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menschen überhaupt, ohne auf seine besondern Verhältnisse zu sehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf diejenigen, die aus besonderen Verhältnissen entspringen.

Der zweite Theil enthält

a) die specielle Pflichtenlehre nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen;

b) die specielle Rechtslehre, ebenfalls nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen.

Jeder Theil hat seine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man sich auch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie soll Klugheit befördern, um auf Menschen zu bestimmten Absichten Einfluss zu haben. Nach dieser Idee existirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeschriebene Hefte von Vorlesungen, die Kant über eine solche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empirischen Quellen der Anthropologie sind: Beobachtung andrer Menschen, Selbstbeobachtung und Geschichte. Der Nutzen der Anthropologie ist Beförderung der Moralität, der Geschicklichkeit im Umgange mit Menschen und der Unterhaltung, indem sie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menschen in Gesellschaft, die sie erfordert, auch die Langeweile in sonst nicht unterhaltenden Gesellschaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptst. S. 869. 877.
Deff. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abfchn S. 32.
Deff. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200*).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Diefer Name gebührt eigentlich folchen Vorftellungen von Gott, welche nur Menfchen zukommen, aber von diefen auf Gott übertragen werden. In diefer Bedeutung gebraucht ihn Kant fehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Verfinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unfterblichkeit. Im weitern Sinne kann man alfo allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenfchaft auf ein Wefen aufserhalb derfelben darunter verftehen, fo dafs alfo der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne ift, f. Anfchauung, 4, Anmerk. Er ift nach Schmids Eintheilung

a) dogmatifch, wenn die finnlichen Eigenfchaften dem überfinnlichen Wefen felbft beigelegt werden, z. B. wenn man fagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verftand. Diefen Anthropomorphismus mufs man als den eigentlichen Quell der Superftition anfehen; er ift eine fcheinbare Erweiterung der Ideen des Ueberfinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) fymbolifch, wenn man nur die Verhältniffe des Ueberfinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält fich zur Welt, wie ein verftändiges Wefen zu feinem Kunftwerk. Diefer letztere ift erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntnifs des überfinnlichen Wefens felbft vorgegeben wird; der erftere ift nur erlaubt, wenn die Idee des überfinnlichen Wefens als ein Regulativ zur fyftematifchen Welterkenntnifs gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu beftimmen, wie Gott an und für fich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniss von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, dass man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läst.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nehmlich darin, dass wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fasslich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Ueberfinnlichen, nehmlich eine finnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Ueberfinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, dass wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heisst ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts finnliches ist, eigentlich durch kein Schema verfinnlicht werden kann. Wer alfo dieses Analogon Gottes, welches durch das Schema dargestellt wird, für Gott felbst hält, der verwandelt auf diese Weife den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeftimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligsten Folgen für die Moralität feyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogifch ist, nicht ähnlich ist, etwas unfittliches feyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Grofsinquifitor machen, und folglich dadurch den Lehrfatz, die Kezzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Gefetzes heiligen; wer aber die menfchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird fich immer noch fragen können, ob nicht gerade diese Ketzerverfolgung etwas fei, worin feine menfchliche Weisheit der göttlichen fehr unähnlich ist; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menfchen zur Erkenntnifs der Wahrheit, zur Befferung zu führen, allein er weifs die gewiffe Erreichung feiner Zwecke vorher, dahingegen der Menfch fich nicht nur bei der Erkenntnifs der Wahrheit felbst, fondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwifchen dem Verhältniffe eines Schema zu feinem Begriffe und dem Verhältniffe eben dieses Schemas zur Sache felbst ist gar keine Analogie, fondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις αλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht fagen, wie fich verhält meine Vorstellung eines weifen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, fo verhält fich diese meine Vorstellung eines weifen Mannes zu Gott felbst. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorstellung der Einbildungskraft zwifchen Begriff und Object ist, fo ftellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorftellt. Wenn ich fage: die Subftanz dieses Holzes, fo ftelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch versinnliche ich mir den Begriff der Substanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Substanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demselben, das **Beharrliche** ist also das **Schema** der Substanz, allein durch die bloße Vorstellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, sondern dieses muß ich zu dem Ende anschauen. Durch ein Schema ein Obiect erkennen zu wollen, wäre also ein Sprung von der Versinnlichung meines Verstandes- oder Vernunftbegriffs (welches das **Schema** seyn soll) auf eine Erkenntniß des Objects, die **aus** dieser Versinnlichung abgeleitet werden soll, wozu ein Schema ganz untauglich ist, ausgenommen bei reinen Anschauungen. Da nun Gott und alles Uebersinnliche gar nicht einmal (wie das Empirische) **vermittelst** eines Schema, geschweige denn **aus** dem Schema erkannt werden kann, indem das Uebersinnliche nicht in der Zeit ist, alle Schemate aber transscendentale **Zeit**bestimmungen sind, so wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Uebersinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muß nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließen, dann ist er unschuldig, sonst ist er aber in Ansehung unsers practischen Verhältnisses zu Gottes Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich, denn da **machen wir uns einen Gott**, wie wir ihn am leichtesten zu unserm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen solchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um sich des Wirkens auf das Innerste der moralischen Gesinnung zu überheben. Ein Beispiel hierzu ist der Grundsatz, daß wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Absicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerstreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeste dazu beiträgt. Man hat behauptet, daß es nicht immer Aufopferungen seyn dürfen, dadurch der Mensch Gott dienen könne, sondern auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büßun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, dass dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Uebersinnlichen oder blossen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Uebersinnlichen unter die Natursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Uebersinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büssungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluss zweier so ungleichartiger Principien niemals als **direct** gedacht werden müsse. Nehmlich, als Sinnenwesen können wir an den **Erscheinungen des intellectuellen Princips**, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nehmlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nehmlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst dass die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewusst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Uebersinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *.).

Kant. Crit. der rein Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII Abschn. S. 725.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.
Dess. Proleg. S. 173. 174.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81. *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesezze, Dialectik, ἀντινομία, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnissvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falsche, Voraussetzung zum Grunde liegen muss. Ausser dieser objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieses Wort auch in subjectiver Bedeutung, für den Zustand der Vernunft bei diesen dialectischen Schlüssen. Die Vernunft fordert nehmlich immer absolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Ursachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Ursache, die nicht weiter Wirkung einer andern Ursache ist (s. Anfang. II, b), und schliesst aus dem Widerspruch, der hieraus entsteht, dass es keine absolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich ist. Der Zustand der Vernunft also, dass solche dialectische Schlüsse aus ihrem Grundsatz der absoluten Totalität entstehen, heisst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden sich widersprechenden Folgen aus diesen Schlüssen, es giebt für eine solche Reihe eine absolute Totalität oder ein absolut letztes Glied, und es giebt keine solche absolute Totalität oder kein absolut letztes Glied, heissen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Diese Folgen, oder Sätze, müssen sich

a) nur dem Scheine nach widerstreiten;

b) dieser Schein muss natürlich, und der menschlichen Vernunft unvermeidlih seyn;

c) der Scheinwiderspruch muss daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich ist, nie weggeschafft werden.

Dieser Artikel soll nun die verschiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien selbst aufstellen und endlich ihre Auflösung zeigen und ins Licht setzen.

2. Kant lehrt, dass es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verschiedenen Erkenntnissvermögen: dem Verstande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieser Erkenntnissvermögen hat seine Principien (s. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerspruch geräth, wenn sie die-

ses Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an sich selbst machen will. So giebt es also

a. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntnissvermögen, oder den Verstand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des practischen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, so fern die Vernunft für dasselbe gesetzgebend ist, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen sowohl als teleologischen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Lust oder Unlust, oder das Feld desselben, worin die Urtheilskraft constitutiv ist (oder der Natur Gesetze vorschreibt), den Geschmack und den teleologischen Gebrauch der Vernunft. So giebt es also

I. eine Antinomie der speculativen Vernunft;
II. eine Antinomie der practischen Vernunft;
III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder
α. die der ästhetischen, oder
β. die der teleologischen Urtheilskraft ist.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflösen.

3. I. Die Antinomie der speculativen Vernunft bestehet in vier Widersprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematischen (solchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig sind) und zwei dynamischen (solchen, wo jene Bedingungen ungleichartig sind).

A. Die beiden mathematischen sind:

a. die sich widersprechenden Behauptungen, dass die Welt einen Anfang und Grenzen, und dass die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unserm Erkenntnisvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so ließe sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muss ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sichs, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müsste folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müsste hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muss

von jeder andern leeren Zeit, in der ſie nicht entſtand, unterſchieden ſeyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterſchieden werden, was in der Zeit iſt, denn übrigens iſt ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterſchieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, ſondern nur in einer erfüllten entſtehen. Der Anfang der Welt ſetzt alſo ſchon das Daſeyn von Theilen der Welt voraus, welches ſich widerſpricht. Sie kann alſo keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben ſo verhält es ſich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume ſollte die Welt grenzen? doch mit dem, der ſich von jedem andern unterſcheidet, und folglich nicht leer ſeyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, ſo müſste, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich iſt (M. I. 520). Exiſtirte aber etwas Einfaches in der Welt, ſo müſste daſſelbe im Raume ſeyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zuſammengeſetzt ſeyn (M. I. 523). Geſetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, ſo könnten wir doch aus dieſer Wahrnehmung nicht ſchlieſsen, daſs es nicht zuſammengeſetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamiſchen Antinomien ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig ſei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, ſo wäre jede Urſache wieder Wirkung einer andern Urſache, und es fehlte dann an einer erſten Urſache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, ſo gäbe es eine Urſache, die ſich ohne Grund beſtimmen lieſse, welches unmöglich iſt (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs eine ſchlechthin nothwendige Urſache zur Welt gehöre, und daſs es gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein ſchlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Weſen, ſo fehlt es der Welt an einer erſten Urſache, die durch nichts weiter bedingt ſeyn muſs, und an einem erſten Theile, der auch nicht weiter bedingt ſeyn muſs (M. I. 541). Giebt es aber ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, ſo giebt es etwas, was keine Urſache hat, und die ganze Welt iſt nothwendig und beſteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes iſt die Auflöſung dieſer Widerſprüche. Die Sinnenwelt iſt kein Ding an ſich, ſondern nur der Inbegriff der Reihen der Erſcheinungen, welche ſich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorſtellt, welches ſie auch ſeyn müſsten, wenn die ſinnlichen Gegenſtände, oder Naturdinge, keine Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich wären. Dann müſsten ſie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben daſs bei dieſer Annahme ein Widerſpruch entſteht, beſtätigt die Richtigkeit deſſen, was die transſcendentale Aeſthetik beweiſet, daſs alle Naturdinge nicht unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo vorhanden ſind, wie wir ſie wahrnehmen, ſondern daſs ſie Producte unſers eignen Erkenntniſsvermögens ſind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der ſeine Quelle nicht im Erkenntniſsvermögen hat. Daher ſind nun

A beide mathematiſche Antinomien falſch.

a. Die Welt iſt der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens und Verſtandes nach kann es nirgends eine abſolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben ſo wenig gegeben ſeyn, ſondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dass alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäss, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muss einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens so entspringen muss (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müsste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Ursache die nothwendige Wirkung einer andern Ursache ist (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein schlechthin nothwendiges Wesen geben, aber nicht in der Reihe der Erscheinungen, in der alles bedingt ist, sondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchsten Gut zeigt, dass es für die Vernunft nothwendig sei, ein solches voraus zu setzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber sinnlich bedingten Willens soll erreichbar, und es also vernünftig seyn, ihm nachzustreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practischen Vernunft bestehet

a. in der Antinomie der ethisch - practischen Vernunft, nehmlich in den sich widersprechenden Behauptungen: Tugend und Glückseligkeit müssen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchsten Guts gedacht werden, und dennoch ist weder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit. Beides ist unwidersprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchsten Gut zu machen, ist unmöglich; denn wir sind der Glückseligkeit bedürftig, und sind also durch unsre Natur genöthigt sie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derselben würdig, und können sie also unbeschadet unsrer Tugend wollen; hätten wir also die Gewalt dazu, so würde es wider die Vernunft seyn, uns nicht glückselig zu machen. Folglich gehört die Glückseligkeit zum Endzweck unsers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchsten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückseligkeit nicht die Bewegursache der Tugend seyn; weil dadurch, dass man um der Glückseligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich ist. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn, weil die Tugend keine Natururſache ist, und also keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde also folgen, dass das

höchste Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre sei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet darin: Das Bestreben nach Glückseligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gesinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückseligkeit kann doch die moralische Triebfeder nicht wirken. Es ist daher nur falsch, dass die Tugend Glückseligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an sich ist; ist sie aber bloss eine Reihe von Erscheinungen, so ist zwar kein natürlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, dass es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe, der also in der intelligibeln Welt nothwendig ist, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgesetzen fortgehet, nur als zufällig erscheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practischen Vernunft, nehmlich in den sich widersprechenden Behauptungen: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin; und, es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin. Beide Sätze sind wahr; denn es kann nichts Aeusseres geben, das den Einfluss meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, sonst könnte ich es bloss physisch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte absolut unerlaubt seyn, so dass es Niemand gebrauchen dürfte. Dieses wäre aber ein Widerspruch, der vernünftige Willkühr mit sich selbst, indem sie dadurch etwas für sie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und so die Willkühr selbst den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es also gleich nicht möglich wäre, im physischen Besitz einer Sache, z. B. eines grossen Ackers, zu seyn, indem ich vielleicht nicht die Besitznehmung desselben durch eine Anzahl Menschen davon abhalten könnte; so muss es dennoch möglich seyn, eine

folche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Befitz deffelben zu feyn, weil fonft kein rechtlicher Gebrauch diefer Sache möglich feyn würde. Aber diefer rechtliche Befitz einer Sache ift doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem phyfifchen Befitz deffelben die Idee des Rechts verbinden kann, fonft kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von diefer Sache machen.

Die Auflöfung diefes Widerfpruchs beftehet alfo darin: im erftern Satz ift unter Befitz, der Befitz in der Erfahrung zu verftehen (der empirifche Befitz). Es mufs möglich feyn, etwas Aeufseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht phyfifch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ift der rechtliche Befitz zu verftehen. Es ift nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heifst der reine intelligibele Befitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Gefchmacks, oder ift erftens eine Antinomie der äfthetifchen Urtheilskraft, d. i. des Gefchmacks. Es beftehet in den zwei fich widerftreitenden Behauptungen: das Gefchmacksurtheil gründet fich nicht auf Begriffen, und, es gründet fich auf Begriffen. Beides ift wahr; denn gründete fich das Gefchmacksurtheil auf Begriffen, fo liefse fich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerfpricht, über den Gefchmack läfst fich nicht disputiren, das heifst, mit Gründen ftreiten. Gründete fich aber das Gefchmacksurtheil nicht auf Begriffen, fo liefse fich nicht darüber ftreiten, welches doch diejenigen ftillfchweigend behaupten, welche einander den Gefchmack abfprechen, wenn fie fich nicht darüber vereinigen können, ob etwas fchön fei, oder nicht (M. II. 737 — 739. U. 234.).

Die Auflöfung diefer Antinomie beftehet in der Bemerkung, dafs in beiden widerftreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derfelbe ift, und daher beide Behauptungen richtig find, obwohl in beiden der Schein, als fei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeschafft werden kann. Das Geschmacksurtheil sagt aus, das Object ist für mich schön oder häfslich, in so fern gründet es sich nicht auf bestimmten Begriffen; aber wir sagen doch auch zugleich mit dem Geschmacksurtheil aus, das Object muss Jedermann schön finden, der Geschmack hat, und in so fern gründet sich unser Urtheil auf einem bestimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geschmack haben, voraussetzen, nehmlich auf der bestimmten Idee des Uebersinnlichen in uns; der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt in der unbestimmten Idee, dass jedes übersinnliche Substrat des Subjects mit dem übersinnlichen Substrat des Objects in einer solchen unbestimmbaren Verbindung stehe, dass das Geschmacksurtheil darum allgemeingültig seyn muss (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologischen Urtheilskraft bestehet in den beiden sich widerstreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge muss als nach blofs mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organischen Körpern ist immer ein Glied wechselseitig um des andern willen vorhanden, und es muss also bei diesen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endursachen, oder die teleologische angewendet werden. Die teleologische Erklärungsart ist aber wieder nicht hinreichend, die Entstehung derselben begreiflich zu machen, folglich muss die mechanische, nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwischen diesen Sätzen wäre nur das ein Widerspruch, wenn sie Naturgesetze wären, und folglich aussagten, dass die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, blofs nach mechanischen oder teleologischen Gründen möglich sei, nicht aber dass sie blofs darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach blofs empirischen Gesetzen der Natur kein solches Grundgesetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

sondern der Urtheilskraft aus, und sind blofse Principien über die Natur zu reflectiren, und in so fern enthalten sie keinen Widerspruch, sondern können sehr wohl neben einander bestehen. Wir müssen alle Naturproducte möglichst mechanisch erklären, denn sonst können wir keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es ist eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verstandes zum Grunde zu legen, damit man sagen könne, gewisse Naturproducte müssen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich sind, da nach mechanischen Principien alles nothwendig ist. Hierzu mufs aber eine willkührlich wirkende Ursache angenommen werden, die also nicht wie bei den mechanisch wirkenden Ursachen Materie seyn kann. Wir müssen also, der Beschaffenheit unsers Verstandes nach, in der Sinnenwelt alles mechanisch erklären, aber doch die mechanischen Gründe insgesamt, einem nach Zwecken wirkenden übersinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen solchen obersten Verstand gäbe, sondern es ist blofs ein Princip der Nachforschung für unsern Verstand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Uebersinnliches zu beziehen, und eine absichtlich wirkende Ursache anzunehmen (M. II. 841. 889—891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort **Antinomie** (ἀντινομια) von einem Widerspruch in den Gesezzen, wenn nehmlich ein Gesetz dem andern widersprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Instit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptst. II. Abschn. S. 454. ff. IX. Abschn. S. 548. ff.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abschn. §. 56. S. 234. ff. II Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wissenschaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weise entsteht, wenn man die sinnlichen Dinge für Dinge an sich selbst hält, die auch unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen so existiren, als sie uns durch dasselbe vorgestellt werden (welche Wissenschaft Dialectik heißt), ist Antithetik der Name der Untersuchung des Widerstreits der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (s. Antinomie, 3. ff.) Bei diesem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerstreitenden Erkenntnissen vor der andern ihr entgegengesetzten Behauptung einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall, weil die eine eben so viel für sich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen; sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse nur nach dem Widerstreit derselben unter einander und den Ursachen derselben. Die transscendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir nehmlich unsere Vernunft nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnde Lehrsätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer solchen Antithetik der reinen Vernunft bieten sich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen sei, so daß sich zwei widerstreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Ursachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieser Widerstreit entspringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stösst, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgehet, stösst auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nehmlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M. I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, dass die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu gross, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu gross, denn dieser weiss nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewissheit. Diese Methode bestehet darin, dass man dem Widerstreite der Behauptungen zusiehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein blosses Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transscendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

reinen Anfchauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Diefe fkeptifche Methode beftehet alfo darin, dafs man die fich widerftreitenden Sätze einander gegenüberftellet, und auf beiden Seiten gleich ftrenge die Wahrheit derfelben beweifet, woraus denn, wenn das möglich ift, folgt, dafs entweder beide Sätze fich wirklich nicht widerftreiten, zufammen beftehen können und zugleich wahr find, oder dafs beide Sätze falfch find, und ihre Beweife nur etwas ftillfchweigend vorausfetzen, ohne welche Vorausfetzung fie nichts beweifen (f. Antinomie. 3 ff.). In Wiffenfchaften, die auf einer Anfchauung beruhen, alfo in mathematifchen Difciplinen, oder in Erfahrungsgegenftänden kann ein folcher Widerftreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darftellung des Objects in der reinen Anfchauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7 Es ift diefe transfcendentale Antithetik alfo keine wirkliche, fondern nur eine fcheinbare, denn fie beruhet darauf, dafs man Erfcheinungen für Dinge an fich hält; fie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erfcheinungen wirklich Dinge an fich wären. Die transfcendentale Antithetik ift alfo nicht die Wiffenfchaft von einem wirklichen Widerftreite, fondern von dem Scheinwiderftreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptft. II. Abfchn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptft. II. Abfchn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenftände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr iſt, ſ. Materie; oder welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung andrer von ihr widerſtehet. Sie heiſst auch ziehende Kraft. Geſetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daſs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, ſich jener Materie näherten; oder daſs der Raum, um den ſie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröſser werden, und ſich die Materien von einander entfernen ſollten, daſs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müſste, welche ſich in den Theilen der Materie befände: ſo wäre dieſe letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine ſolche Kraft, ſo würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben. Unter der Materie iſt hier nehmlich das Bewegliche zu verſtehen, ſofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum ſchlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demſelben bewegt, oder zur Veränderung des Orts beſtimmt werden könnte, als durch etwas, das ſelbſt zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von ſich zu entfernen, welches eine Zurückſtoſsungskraft genannt wird, und die erſte weſentliche Grundkraft der Materie iſt, und eine Anziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun dieſen Satz (in 2) zu beweiſen, ſezzen wir hier mit allen Phyſikern voraus, daſs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenſchaft der Materie iſt, wodurch ſie ſich als etwas im Raume wirklich Befindliches unſern äuſsern Sinnen zuerſt offenbaret. Ich ſetze aber auch hier mit Kant voraus, daſs die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstosungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstosungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstosen. Dieses Zurückstosen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstosen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer grösern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, dass die Wirkung der Zurückstosungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je gröser der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, dass sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müsste sich die Materie, durch ihre Zurückstosungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen Es würde daher kein, auch noch so groser Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstosungskraft ihrer Theile einen immer noch grösern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer blosen Zurückstosungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heisst, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstosungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstosungskraft ist, einer ihrer Zurückstosungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückstoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerstehet, welches wir die **Anziehungskraft** nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine **Anziehungskraft** als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer **Erfüllung**, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der **Solidität** das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterschieden würde. Gesetzt also, wir empfänden die Anziehung der Materie noch so sehr, so würde sich dadurch nur unser Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Gestalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, so empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derselben, aber ihre Gestalt und ihr Umfang entdeckt sich dadurch nicht. Eben so würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers seyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, sondern blofs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus ist klar, dafs wir den Begriff der Gröfse nur auf die Materie anwenden können, in so fern sie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, dafs die Anziehungskraft nicht so einleuchtend ist, als die Zurückstofsungskraft. Denn man sagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, ist die Substanz. Diese offenbart sich aber, wenn sich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stofs heifst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heifst, zwei Einflüsse, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stofs oder Druck) unterschieden werden kann, und uns gar keine Substanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft so unmöglich scheint (N. 54.) s. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere aufser der Berührung ist die Wirkung in die Ferne (*actio indistans*). Diese Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwischen inne liegenden Materie heifst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eisen, allein die Wirkung ist nicht unmittelbar, sondern durch den Ausflufs einer unsichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinfliefst, und das Eisen, das in diesen Flufs kömmt, mit sich fortreifst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn sie dieselbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuschiefsen, sondern macht, dafs sie sich in einer El-

lipse um die Sonne bewegt. Diese Wirkung geschieht ohne Vermittelung einer zwischen Sonne und Erde liegenden Materie, und ist also eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwischen inne liegenden Materie, und sie ist es eben, durch die die Sonne ihren Einfluss auf den Lauf der Erde äussert. So unbegreiflich auch dieser Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde u. s. w. 1. Th. Num. XI) scheint, dass ein Körper da wirken soll, wo er nicht ist, so richtig ist er doch. Es bringt aber nicht das Wort, wesentliche Eigenschaft aller Materie, diese Wirkung hervor, sondern diese Eigenschaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiset diesen Satz nun so: In (3) ist bewiesen, dass die ursprüngliche Anziehungskraft eine wesentliche Grundkraft der Materie ist. Ja ohne sie gäbe es nicht einmal eine physische Berührung, weil die Theile der Materie sich stets einander zurückstossen würden, und es also zu einer solchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht diese möglich, und kann also nicht eine Wirkung der Berührung seyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig ist, kann auch nicht von einer Materie, die zwischen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phys. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher sich vorstellt, dass eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflössen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

8. Wollte man übrigens fordern, dafs man diefe Grundkraft begreiflich machen follte, fo hiefse das verlangen, dafs man eine Kraft angeben follte, von der fich die Grundkraft ableiten liefse, wodurch fie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heifst, eine urfprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu feyn. Es ift aber, wie fchon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stofses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die urfprüngliche Zurückftofsung nicht begreiflicher, als die urfprüngliche Anziehungskraft. Die letztere fcheint nur unbegreiflicher zu feyn (4), weil fie nicht gefühlt, fondern gefchloffen wird; darum fcheint es auch, als fei fie nicht urfprünglich, fondern von der Zurückftofsung abzuleiten. Allein diefe Ableitung ift unmöglich, weil die zurückftofsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für fich felbft das Gegentheil der Anziehungskraft ift. Der gemeinfte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ift der des de Lüc (6): wer kann begreifen, dafs ein Körper da wirken foll, wo er nciht ift? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, fo wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographifche Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc fich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwifchen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung ift auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberfinnlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), fondern in der wefentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwifchen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt alfo da, wo fie nicht ift, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich fcheint. Allein das ift es fo wenig, dafs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall ift, dafs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht ift. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch auffer fich, folglich nicht an dem Ort, wo es ift, fon-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dafs also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittetelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiefse aber, die Zurückstofsungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Mifsverstand beruhet darauf, dafs man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstofsende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dafs Körper, ohne Vermittelung der Zurückstofsungskraft, einander anziehen, als es sich denken läfst, dafs sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstofsen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also mufs doch irgend eine unmittelbare Anziehung aufser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stofsenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

ſollen, nicht wirken, weil dieſe eine Kraft vorausſezzen, welche hindert, daſs die Materie ſich nicht durch ihre Zurückſtoſsungskraft ins Unendliche zerſtreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die ſcheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem ſich ein nach ihm hingeſtoſſener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die ſcheinbare Anziehung, da ſie durch Stoſs entſtehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ſtoſsenden Körpers, der nicht ſtoſsen könnte, wenn die Zurückſtoſsungskraft ſeiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derſelben beſchränkt würde (3). Gehler (Phyſ. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Beſtrebens der Körper nach wechſelſeitiger Annäherung *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine Urſache dieſes Phänomens damit anzugeben. Dieſer bei der Gröſse ſeines Genies dennoch ſo beſcheidene Naturforſcher ſei ſtets den ſichern Weg der Experimentalunterſuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Geſetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urſachen derſelben, durch die erhabenſten Kunſtgriffe der Geometrie, die Folgen dieſer Geſetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beſtimmt. Dieſe nachahmungswürdige Methode gründe ſich einzig auf Induction, oder auf den der geſunden Vernunft einleuchtenden Schluſs, daſs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ſtatt finde, und alſo allgemein wahr ſeyn werde. Die häufigen Beiſpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaſst, dieſes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzuſehen, er habe das Geſetz deſſelben für Erde und Mond entdeckt, und geſchloſſen, daſs eben dieſes Geſetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander ſelbſt gelten werde. Dieſe Methode ſei ſo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels ſo beſtätigt, daſs nur Unwiſſende jene ſchmähen

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch bloss benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, dass er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte.“ Allein wäre das richtig, so hätte er nicht behaupten können, dass die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andre. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit grösserer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch ausser der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schloss sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stosse, so dass es bloss scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne dafs etwas zwifchen ihnen fei.“ Allein diefe können ja eben fo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückftofsen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber fobald man annimmt, fagt Euler (S. 230), dafs der Raum zwifchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ift; fo fieht man gleich ein, dafs diefe Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben dieselbe feyn mufs, als wenn fie fich anzögen. Da wir nun wiffen, dafs in der That eine folche flüffige Materie vorhanden ift, welche den Raum zwifchen den himmlifchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, fo fcheint es vernünftiger zu feyn, der Wirkung des Aethers die gegenfeitige Anziehung der Körper zuzufchreiben, wenn man auch die Art diefer Wirkung nicht einfieht, als zu einer ganz unverftändlichen Eigenfchaft feine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton felbft dem Aether Schwere beilegt, fo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er fagt: Newton war fehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung fchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deffen Möglichkeit felbft eine Anziehungskraft vorausfetzt (5). Wenn daher Newton fich dagegen verwahrt *), dafs er unter der Gravitation keine wefentliche Grundkraft der Materie verftehe, fo war er hierin mit fich felbft nicht einig, denn wenn er behauptete, dafs fich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, fo mufste er durchaus annehmen, dafs fie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wefentlichen Eigenfchaften fo wirken. Denn warum follte ein Körper vom Aether gegen einen gröfsern

---

*) *Optice. Edit. noviff. Laufannae et Genevae 1740. 4. Authoris monitio altera ad lectorem: Pag. XIV. XV. Et ne quis gravitatem inter effentiales corporum proprietates me habere exiftimet, quaeftionem unam de ejus caufa inveftiganda fubjeci.*

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen, ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

ftehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin fie fich nicht erftreckte, fo müfste das entweder von der Materie herrühren, die dazwifchen läge, oder von der Gröfse des Raums zwifchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwifchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft ift (11), und es alfo einerlei ift, ob Materie dazwifchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröfse des Raums, der zwifchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen fetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich mufs fich zwar die Anziehung deftomehr vermindern, je gröfser der Raum wird, in dem fie fich ausbreitet, aber fie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkfamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und fie erftreckt fich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alfo nur eine urfprüngliche Anziehung im Widerftreit (Conflict) mit der urfprünglichen Zurückftofsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derfelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derfelben) mufs auf der beftimmten Einfchränkung der Zurückftofsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche fich erftreckende Anziehung möglich ift. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heifst die Gravitation; die Beftrebung in der Richtung der gröfseren Gravitation fich zu bewegen ift die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben fchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras *(Diog. Laert. de vita philof. lib. II. Art. Anaxagoras)*

als er das Phänomen erklären wollte, dafs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, fagte, der ganze Himmel beftehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre fchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicurifche Syftem aufgeftellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundfatz deffelben, und folgert daraus, dafs die Welt keine Grenzen haben könne, weil diefe gehen nichts Aeufseres fchwer feyn, und alfo zu den innern Theilen der Welt herabftürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *fqq.*). Kepler erftreckte zuerft die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Lefung feiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechfelfeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewiffen Fermat, welcher fchon behauptete, dafs die Schwere wie der Abftand vom Mittelpunct abnehme. Roberval fcheint der erfte gewefen zu feyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine wefentliche Eigenfchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenften eingefehen, aber noch nicht das Gefetz entdeckt, nach welchem diefe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Gefetzes der Gravitation, dafs fie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal fo weit, 4 mal weniger, 3 mal fo weit, 9 mal weniger, 4 mal fo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die wefentlichen Eigenfchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder folle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit find. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, dafs die Gravitation eine wefentliche Eigenfchaft der Körper fei. Kant hat nun diefe Behauptung unwiderleglich bewiefen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyfifche Anfangsgründe der Naturwiffenfchaft keine Rückficht genommen hat, führet einige, feiner Meinung nach, ftarke Einwürfe an, welchen man fich ausfetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als dass Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe.“ Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäss ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnissvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, dass sie da ist, da seyn muss, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muss das durch eine der Materie wesentliche Zurückstossungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als dass man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstande selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äussert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muss die Grösse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, ſich nach der Gröſse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daſs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeſſer (oder Durchmeſſer), wachſen, daſs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal ſo weit von ihrem Mittelpunct entfernt iſt, als eine andere, 4 mal ſo groſs iſt, daſs die, welche dreimal ſo weit vom Mittelpunct entfernt iſt, 9 mal ſo groſs iſt, als die erſtere u. ſ. w. Folglich gründet ſich das Geſetz der Anziehungskraft auf das Geſetz, nach welchem die Räume wachſen, und auf die unveränderliche Gröſse dieſer Kraft im Verhältniſſe zu einem Raum, der nach jenem Geſetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner ſieht man ſchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwiſchenmittel auf einander wirken ſollen.“ Dieſe Schwierigkeit iſt (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers ſucht, die ganze Schöpfung zu einer beſtändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieſer Einwurf trifft die Kantiſche Theorie nicht, weil es nach derſelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerſtreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. ſelbſt die Materie, um der Zurückſtoſsungskraft zu widerſtehen, zuſammen drücken müſste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Erkl. 2. S 34. Lehrſ. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrſ. 7. Bew. Anm. 1. 2. Erkl. 7. Zuſ. Lehrſ. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuſ. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectloſigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läfst sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heifst die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewufst sind, dafs wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heifsen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictische genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nehmlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject blofs als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heifst der Satz apodictisch, und die Copula kann durch mufs ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heifsen, der Raum mufs drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist garnicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat blofs als logisch wirklich gedacht, so heifst der Satz affertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, dafs das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gesetzen, wornach ich mir den Raum vorstellen muss, gänzlich zuwider, diese Gesetze bestimmen meine Vorstellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein solcher Satz ist *a priori*. Es ist unzertrennlich mit unserm Erkenntnissvermögen verbunden, dass wir uns den Raum nach drei Abmessungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ist aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ist bedingt, wenn nur unter gewissen Voraussetzungen das Gegentheil nicht möglich ist; unbedingt, wenn sie an und für sich, ohne alle Voraussetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ist. Und da pflegt nun Kant im strengsten Sinne nur das apodictisch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verstand gebrauchen, um die Anschauungen eines Gegenstandes selbst in Begriffe zu verwandeln, so heisst das der mathematische Gebrauch des Verstandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Daseyn eines Gegenstandes in Begriffe zu verwandeln, so heisst das der dynamische Gebrauch des Verstandes. Bei dem letztern sind die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, dass die Objecte in einer möglichen Erfahrung existiren sollen, dahingegen die Objecte der Anschauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung existiren können, weswegen die Sätze des mathematischen Verstandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft sind. Der Satz, der Raum hat drei Abmessungen, ist von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt sich sogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darstellen wollen, und so bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ist, uns einen andern Raum vorzustellen. Wenn ich hingegen sage: jeder Mensch muss einen Vater haben, so ergiebt sich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, sondern nur unter der Bedingung, dass der Mensch ein Gegenstand der Erfahrung seyn soll, und nicht etwa ein übersinnliches Wesen. Die Entstehung eines Menschen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, lässt sich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururſache, wegfällt. Nur dann, wenn der Menſch zu der Reihe aller Menſchen in der Natur, ſowohl in auf als abſteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur ſinnlichen Welt gehören ſoll, ſo muſs er durchaus den Geſetzen derſelben unterworfen ſeyn, und daher ſeine Natururſache, d. i. einen Vater haben. Die Gewiſsheit iſt in beiden Sätzen die nehmliche. Es iſt eben ſo gewiſs, daſs ein jeder Menſch, der uns vorkömmt, einen Vater, als daſs der Raum drei Abmeſſungen hat. Aber bei dem erſten Satz iſt die Gewiſsheit nicht ſo einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloſs die Sache ſelbſt vorſtellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzuſehen; bei dem erſtern aber muſs ich erſt noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daſs wenn es nur einen einzigen Menſchen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daſs jede Begebenheit, alſo auch die Entſtehung eines Menſchen, ſeine Natururſachen haben müſſe, und damit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über den Haufen fallen, und zwiſchen Erfahrungen und Träumen der Phantaſie weiter kein Unterſchied ſeyn würde. Wenn nun die Gewiſsheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmeſſungen des Raums, ſo iſt ſie **apodictiſch** (Pr. 49), und der Satz ſelbſt im ſtrengſten Sinne des Worts **apodictiſch** (C. 199.). Dieſe Beſchaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. **acroamatiſch**, beſonders 7.

4. Kant nennt es einen **apodictiſchen Gebrauch der Vernunft**, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze aus **ſolchen** allgemeinen abzuleiten, die **an ſich gewiſs** und gegeben ſind. Daſs der Raum drei Abmeſſungen hat, iſt ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch iſt er an ſich gewiſs, denn man darf ſich den Raum nur vorſtellen, um ſeine Gewiſsheit einzuſehen, auch iſt er durch unſer Erkenntniſsvermögen ſelbſt gegeben. Aus dieſem Satze folgt aber unmittelbar, daſs alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmeſſungen haben müſſe. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

sen letztern Satz von dem erstern abzuleiten, welches man subsumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heisst nichts anders, als die drei Abmessungen desselben erfüllen, folglich selbst drei Abmessungen haben. Diese Ueberlegung machen, heisst subsumiren, und ist ein Werk des Vermögens so zu überlegen oder zu subsumiren, welches eben Urtheilskraft heisst. Der besondere Satz von den drei Abmessungen der Materie, wird nun durch diese Ableitung von dem apodictischen allgemeinen Satz, von den drei Abmessungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar ist, und von keiner Materie ausser der Erfahrung die Rede seyn kann. Ein solcher Gebrauch der Vernunft nun heisst der apodictische Gebrauch derselben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictischen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies ist aber nur zu verstehen, in so fern sie direct synthetisch sind. Diese Eintheilung gründet sich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Construction der Begriffe. Ein Dogma ist nehmlich ein directsynthetischer Satz aus Begriffen. Ein synthetischer Satz aus Begriffen ist der, bei dem sich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein synthetischer Satz ist aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieses Begriffs auf etwas anders. Ein solches Dogma hat die speculative Vernunft nicht, wohl aber die practische, z. B. die Seele ist unsterblich. Hier liegt das Prädicat unsterblich nicht in dem Subject Seele. Denn dass die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derselben, folglich ist der Satz synthetisch. Die Verknüpfung des Prädicats unsterblich mit dem Begriff Seele gründet sich auf die Nothwendigkeit, das Moralgesetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Wesens möglich ist. Die vollkommene Befolgung des Moralgesetzes setzt

also diese unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es also ein Sittengesetz, das mit practischer Nothwendigkeit (oder apodictisch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, dessen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein sinnliches moralisches Wesen nicht denkbar ist, so folgt auch unmittelbar daraus, dass ein solches moralisches Wesen seine unendliche Fortdauer für eben so nothwendig halten müsse, weil ohne sie sein Zweck, der sich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar ist. Allein diese unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele ist unsterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgesetzes, ist nicht die Folgerung aus einer Erkenntniss, sondern aus dem Sittengesetz, wenn es befolgt werden soll. Folglich ist das Dogma nicht ein Satz der speculativen, sondern der practischen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für sinnliche Wesen ein Sittengesetz entspringt. Die Nothwendigkeit ist nicht die des Objects, Unsterblichkeit der Seele, sondern die des Subjects, des vernünftigen Wesens sie (die Unsterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgesetz nothwendig befolgen soll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unsterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema ist ein directsynthetischer Satz durch Construction der Begriffe. Ein Beispiel hierzu s. Acroamatisch, 1. (C. 764. P. 22. 23.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn. §. 3. S 41. II. Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptst. II. Abschn. § 9. 4. S. 101. II. Buch II. Hauptst. III. Abschn S 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Haupst. VII. Abschn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 764.

Dess. Prolegom. §. 6. S. 49.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23.*).

Apperception,

Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, *apperceptio, conscientia, perception, conscience, sentiment*

interieur (*felf — consciousneſſ*). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder urſprüngliche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches ſelbſt jene empiriſche Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorſtellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und dieſem Raum, der ein Gegenſtand meiner Erfahrung iſt, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empiriſchen oder Erfahrungs-Raum ſetze, den ich ſelbſt aber nicht erfahre, ſondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entſpringende Vorſtellung (reine Anſchauung) iſt; eben ſo wird jede Vorſtellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorſtellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demſelben begleiteten Vorſtellung verſchieden ſeyn würde, wenn nicht alle dieſe Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem ſie alle verbunden werden, und durch welches ſie als identiſch, oder als dieſelben Ich gedacht werden. Durch dieſes reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empiriſchen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äuſsern und innern Sinne und in meinem Verſtande iſt, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. ſagen, Ich, der ich ſehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtiſche ſitzt; das Ich, das jetzt dieſe Gedanken niederſchreibt. Dieſe reine Vorſtellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen ſie urſprünglich heiſst), aber alle Vorſtellungen begleitet, heiſst die reine Apperception, oder weil ſie auch Vorſtellungen *a priori* möglich macht, das transſcendentale Selbſtbewuſstſeyn. Das reine Ich, oder die reine Vorſtellung Ich denke, (Ich bins, der dieſe Vorſtellungen hat) muſs alle meine Vorſtellungen begleiten; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorſtellenden Subject. Das heiſst, die Vorſtellung wäre nicht dieſes Subjects Vorſtellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorſtellung iſt, ſondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel ſchauenden vorgeſtellt wird; oder die Vorſtellung wäre doch für mich nichts, ſo wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts iſt. Denn wenn auch

das empirische Ich mit der Vorstellung verknüpft wäre, so wäre doch aus Mangel des transscendentalen die Vorstellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zustande des vorstellenden Subjects verbunden, und folglich ganz isolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, **Ich**, der **ich** jetzt schreibe, bin das **Ich**, das jetzt an seiner Hausthüre klingeln hört; das **Ich**, **das** jetzt vor diesem Schreibtische sitzt u. s. w.; so ist diese Identität der Apperception, oder dass das Bewusstseyn in allen das nehmliche ist, eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche mir nur dadurch möglich ist, dass ich mir dieser Verknüpfung bewusst bin. In jeder einzelnen Vorstellung, z. B. der Vorstellung, ich schreibe, ich höre klingeln, ich sitze vor dem Schreibtische u. s. w. ist ein empirisches Bewusstseyn, oder ich nehme es wahr, dass **ich** schreibe, dass **ich** klingeln höre u. s. w., allein jede dieser Wahrnehmungen ist an sich einzeln, nicht mit der andern verbunden, sondern zerstreut, sie steht also wohl an und für sich mit dem vorstellenden Subject in Verbindung, denn sonst könnte dasselbe nicht sagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, **dasselbe** ist, das da klingeln hörte u. s. w. das weiss ich dadurch noch nicht, dieses weiss ich nur dadurch, dass ich jede einzelne Vorstellung mit Bewusstseyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; sondern erst dadurch, dass ich alle diese Ich gleichsam an **Ein** Ich hefte, wodurch sie alle für ein und dasselbe Ich erkannt, und so in Ein Bewusstseyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entsteht, nennt Kant die **synthetische** Einheit der Apperception. Sie macht die Vorstellung möglich, dass alle jene Ich identisch, oder das Bewusstseyn in allen einzelnen Vorstellungen das nehmliche ist, welches er die **analytische** Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diesen Vorstellungen war, so ist es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derselben, und folglich auch mit den Anschauungen und ihren einzelnen Theilen Das Mannichfaltige einer Anschauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieses Mannichfaltigen wird mit empiri-

ſchem Bewuſstſeyn verbunden, und durch die Heftung des empiriſchen Bewuſstſeyns in jeder Theilvorſtellung der Anſchauung an ein einzelnes Bewuſstſeyn, oder an die Vorſtellung, Ich denke, die das Bewuſstſeyn in allen jenen Theilvorſtellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewuſstſeyn in denſelben immer für das nehmliche zu erkennen, und ſo die Anſchauung zu erzeugen. Dieſes Bewuſstſeyn oder dieſe urſprüngliche Apperception geht alſo allen meinen Anſchauungen, und alſo allem meinen beſtimmten Denken *a priori* vorher, und iſt der urſprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt alſo nicht von dem Gegenſtande her, und wird nicht etwa von dem Verſtande wahrgenommen, und dadurch erkannt; ſondern umgekehrt der Gegenſtand von dieſer Verknüpfung durch den Verſtand; denn der Verſtand macht dieſe Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anſchauungen zu Anſchauungen, die ſich dann der Verſtand unter dem Begriff Gegenſtand denkt, der als ſinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate beſtimmter, Gegenſtand Erſcheinung heiſst. Der Verſtand iſt alſo ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen in ein einziges Bewuſstſeyn mit einander zu verbinden. Daher iſt nun auch der oberſte Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniſs: alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter dem, wodurch der Verſtand Einheit, und zwar urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieſer Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen unter den Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehen muſs, iſt identiſch. Denn er ſagt nichts weiter, als daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Sie ſind meine Vorſtellungen, heiſst nehmlich nichts anders, als ſie ſind in meinem Bewuſstſeyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Syntheſis) des Verſtandes geſchieht. (M I. 153. C. 138.). Obiger Grundſatz iſt alſo analytiſch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Ein-

heit der Apperception stehen, steckt in dem Subject, gegebene Vorstellungen, weil gegebene Vorstellungen nichts anders heisst, als solche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verstandes, meine Vorstellungen geworden sind. Dennoch ist dieser Grundsatz nicht leer und überflüssig, sondern er erklärt die Synthesis der ursprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anschauung nicht bloss mit Bewusstseyn soll in uns seyn, sondern das Bewusstseyn in allen Theilvorstellungen derselben soll identisch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anschauen, zu einem und demselben Selbst gehören soll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundsatz heisst der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception, und ist der oberste Grundsatz für den Verstand, und für denselben eben das, was der Grundsatz, dass alles Mannichfaltige der Anschauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe, für die Sinnlichkeit ist.

5. Der Grundsatz der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception ist also das, den Erkenntnissquellen nach, erste reine Verstandeserkenntniss. Ich sage, den Erkenntnissquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philosophischen Verstandes dazu, ehe er sich bis zum deutlichen Bewusstseyn dieses obersten Grunsatzes aller Verstandeserkenntniss erheben kann. Der Zeit nach kömmt er also sehr spät. Aber er gehet doch in der Genesis, oder Erzeugung aller Erkenntniss durch den Verstand, vor aller andern Verstandeserkenntniss her, und macht sie erst möglich. Auch ist er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der sinnlichen Anschauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen diese, als Anschauungen (aber nicht als blosse Formen, denn als solche sind sie bloss ein Mannichfaltiges, das erst durch Apperception zu Anschauungen verknüpft werden muss) von demselben ab. Die blosse Form der äussern sinnlichen Anschauung ist z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anschauung verknüpft ist, die Raum heisst. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muss ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entstehet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschaue, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelst der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muss durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transscendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transscendentalen Apperception nicht etwa bloss, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, dass dieser Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich, der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, dass wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewufstseyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorstellungen mit der Vorstellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernach ebenfalls wieder

a. die empirische Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, dafs ich mir meiner Vorstellungen bewufst bin; und heifst auch der innere Sinn. Es ist das Vermögen, fich feines jedesmaligen Zustandes, feiner Wahrnehmungen, bewufst zu werden; und

b. die reine, urfprüngliche oder transfcendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirifchen Bewufstseyns in allen meinen Vorstellungen bewufst werde, oder dafs es immer das nehmliche Ich ist, das fie alle begleitet. Dieses Apperceptionsvermögen ist ganz intellectuell und der Verstand felbst.

8. Wir find uns aber entweder der Gegenstände bewufst, mit welchen wir uns befchäftigen, dieses ist das empirische Bewufstfeyn derfelben, oder wir machen uns felbst zum Gegenstande unferer Beobachtung oder unfers Nachdenkens, und fpeculiren über unfer eigenes Ich; dann haben wir das empirifche Bewufstfeyn unfrer felbst. Darum heifst nun auch die urfprüngliche Apperception das urfprüngliche Selbstbewufstfeyn, weil wir uns durch daffelbe der Identität unfers Ichs bewufst find. Aus allem diefem fehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatifchen Anthropologie, welche blofs im Manufcript vorhanden ist) fagt: „das Ich ist das, was den Menfchen von den Thieren unterfcheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich faffen könnte, fo würde ich hinuntersteigen und es als meinen Gefellfchafter betrachten müffen. Denn das Ich macht den Menfchen zur Perfon. Diefer Gedanke giebt dem Menfchen das Vermögen zu allem, und macht ihn felbst zum Gegenstande feiner Reflexionen. Diefes Ich begleitet alle unfere Gedanken und Handlungen, und ist der stärkste Gedanke, den der Menfch faffen kann.“

9. Jede Vorstellung, die wir haben, ist mit Bewufstseyn verbunden, weil wir ohne Bewufstseyn derselben nicht wissen können, ob wir Vorstellungen haben. Nun hat das Bewufstseyn seine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorstellungen dunkel sind, sind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewufst, denn sie liegen dann blofs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anschauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüsse herausbringen, dafs sie vorhanden sind. Kant giebt (in dem angeführten Manuscript) hierzu folgendes Beispiel. Wir sehen am Himmel eine Milchstrafse, die Alten sahen sie auch, und glaubten, es sei ausgespritzte Milch einer Göttin u. s. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, dafs es der Widerschein von vielen kleinen Sternen ist. Folglich haben die Alten auch diese kleinen Sterne gesehen, denn sonst hätten sie die Milchstrafse nicht gesehen, aufser dafs sie nur nicht jeden einzelnen Stern sahen, sondern nur den Widerschein desselben. Also lagen die dunkeln Vorstellungen von den Sternen der Milchstrafse schon in den Alten, sie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derselben, aber sie schaueten sie nicht an, sondern konnten blofs schliessen, was es wohl seyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff.
Dess. Metaphys. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrsatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffassen, *apprehendere*, *appréhender* heifst, dasjenige, was im Gemüth liegt, auffuchen, um sich desselben bewufst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens sich bewufst zu werden, dadurch ich eine Vorstellung davon bekomme, dafs mir ein Object erscheint. Der Ausdruck ist lateinischen Ursprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffassen, und daher bei Kant ins Bewufstseyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewufst zu werden, mufs verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewufstseyn kömmt, und kann also in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber beffer, wenn man, wie Kant aufser der angeführten Stelle immer thut, es blofs im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann mufs man sagen, es müffen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gesetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, dafs daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so mufs ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen mufs (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Waffers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zuftände, den, da es flüffig war, und den, da es fest ist. Dadurch entstehet eine allmählige Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heifst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nehmlich die des Flüffig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, dafs ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewufst werden kann, dafs ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüffigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen also, dafs die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder blofs in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht also durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verſtandes, wodurch er das leiſtet, heiſst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil ſie den bildlichen Gegenſtand ſelbſt hervorbringt, zum Unterſchiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtniſſe aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man ſchrieb ſonſt dieſes Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und liefs dem Verſtande nur das Geſchäft, durch Analyſis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefaſste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geſchäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an ſich zu liefern. Man ſtellte ſich vor, daſs die Dinge an ſich der Sinnlichkeit ſchon ein Ganzes und Verbundenes darſtellten, dieſes apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verſtand ſei nun dazu, Deutlichkeit in dieſe verworrenen Vorſtellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, daſs die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne daſs wir wiſſen wodurch, hierdurch entſtehe ſucceſſive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verſtand wahrnehme und an ein und daſſelbe Ich knüpfe, und dadurch die Anſchauung bewirke; dieſer legt alsdann der Verſtand den Begriff eines Gegenſtandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorſtellungen der Anſchauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieſer Gegenſtand heiſst, ſo lange er noch nicht durch Merkmale beſtimmt iſt, Erſcheinung.

4. Daſs es aber nicht die Sinnlichkeit iſt, welche apprehendirt, das ſiehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine bloſse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein ſelbſtthätiges Vermögen iſt. Nun ſteht es aber doch bei uns, z. B. wenn unſre Augen nach einer gewiſſen Gegend zugekehrt ſind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unſre Sinnlichkeit apprehendiren, und alſo die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns ſelbſt gekehrt, uns des vorhandenen Gegenſtandes gänzlich unbewuſst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber iſt

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heisst, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet blofs bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8 II. S. 68 II. Th I Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio, appréhension.* Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammengestellt werden, so dafs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) s. Apperception. l. a. u. Apprehendiren.

2. Unsre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung) entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen auf einander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heisst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

---

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche blofs im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äufsern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. s. w. aufser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äufsern Sinnes ist, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieses heifst nun die Apprehension. Diese erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anschauungen in Zeit und Raum, sondern diese zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erscheinungen selbst, welche nichts anders sind, als das noch unbestimmte Object, das mein Verstand den Anschauungen unterlegt. Diese Zusammensetzung ist nun eine Verknüpfung (Synthesis), und heifst daher die Synthesis der Apprehension (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber diese Synthesis auch blofs Zeitmomente und Raumtheilchen zusammensetzen, ohne dafs sie erfüllt sind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abstrahiren, und blofs die Apprehension der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die selbst allen erfüllten oder empirischen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); so folgt, dafs die Synthesis der Apprehension auch *a priori*, d. h. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werde. Also haben wir eine reine und eine empirische Synthesis der Apprehension. Durch die erste werden blofs die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorstellungen, geometrische Figuren u. s. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empirisch sind, apprehendirt (C. 235. 237).

---

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Augustus, folglich auch die Dauer derselben, also die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, so entstehet darum keine Zeitlücke, sondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empirische Zeitdauer gesetzt wird.

4. Die Apprehension selbst ist sehr leicht, denn was ist leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anspannen darf, an die bereits hinzugesetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehension ins Unendliche fortsetzen. Allein durch diese Apprehension allein würden wir nimmermehr eine Anschauung erhalten. Darum ist mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darstellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewisse Zahl vorstellen wollten, wir vergäßen aber immer wieder die nach einander vorgestellten Einheiten, so würde niemals eine Vorstellung von der ganzen Zahl entstehen. Diese Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zusammen zu fassen ist weit schwerer, als die Apprehension, und kann nur bis zu einem gewissen Punct getrieben werden, welches aber subjectiv ist. Sie ist indessen durchaus nöthig, um das Bild in der Anschauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptischen Pyramiden zu nahe ist, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieser Zeit aber erlöschen immer zum Theil die erstern Theile, die aufgefaßt werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, sie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zusammenfassung ist nie vollständig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehension verstehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erste Moment der ursprünglichen Erwerbung. Er sagt, sie sei die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Insel geschickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menschenleer wäre, und die Insel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgesendet hätte, von den Soldaten physisch in

Besitz genommen, so wäre das die Apprehension der Insel. Diese Apprehension widerstreitet Niemandes Recht, da die Insel noch keinem angehört. Diese Apprehension ist nun ein Stück (Moment) der Besitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) s. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. Bew. S. 219. B. S. 235. 237.

Dess. Crit. der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae.* Die Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, s. Naturgeschichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypothesen), in welchem Zustande sich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht versteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zustand der Erde und ihrer auf derselben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibseln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der ältesten Revolutionen. So lassen z. B. einige die grosse Familie organisirter Wesen nach einem Mechanismus entspringen. Sie lassen nehmlich den Mutterschooss der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf diese Art lebendige organisirte Wesen entstehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden sind, so dass man daraus Endursachen oder Zwecke zur Erklärung des Daseyns dieser Glieder zum Grunde legen muss. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beispiel zu geben, daſs die Individuen gewiſſer organiſirter Gattungen ſich verändert haben; dies muſs der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt ſich die Veränderung durch die Zeugung fort, ſo iſt dieſer abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muſs folglich ſich auf die Zwecke an dieſen organiſirten Weſen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung ſtehen; denn es iſt der Character eines organiſirten Weſens, daſs an demſelben alles als Zweck und Mittel in Verbindung ſtehet. Folglich muſs der Archäologe der Natur annehmen, daſs ehemals die urſprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. Eine nähere Unterſuchung der Länder auf der Erde beweiſet, daſs ſie bloſs als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind, ſowohl was die erſte Erzeugung ihrer Geſtalt, als die Umbildung derſelben und den Untergang ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer ſolchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmſten Syſteme über die Entſtehung des jetzigen Zuſtandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Haupturſache der jetzigen Beſchaffenheit der Erde iſt entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine ſich allmählig ſenkende Waſſeroberfläche; oder

III. Feuer und Waſſer zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus. unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis. continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*) *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fider anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarſs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

---

*) *Pr. 3. Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

— Moro widerlegt Woodwards Syftem ebenfalls (Hauptft. XVIII. — XXIII.), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus phyfifchen Gründen.

c. Whifton (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgefchichte fo aus: die Erde war vor der Schöpfung des Mofe, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Befchaffenheit unfers Wohnplatzes entftand. — Es find bei diefem Syftem zu viel willkührliche Vorausfetzungen.

d. Scheuchzer (*Hift. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 36. *fq.*) fchickte der Academie der Wiffenfchaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derfelben auch die allgemeine Sündfluth als eine Urfache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Waffers und zugleich die Entftehung der Berge zu erklären, Gott habe eine grofse Anzahl horizontaler fteinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele fchon fteinartige Schichten gewefen wären. Hieraus erklärt er, warum fteinigte Länder, wie die Schweiz, auch fehr bergigt, fandigte aber, z. B. Flandern, Deutfchland, Polen beinahe ganz ohne Berge find. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partic. 2.*) fagt: bei der erften Entftehung der Erde fei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel gewefen. In diefem erften Zuftande fei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen gewefen; es habe im Innern der Erde grofse Wafferbehältniffe gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zufammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Geftirnen hingelenkt. Dadurch fei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem ftrengften Froft ausgefetzt gewefen. Daher entftan-

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltsame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindrangen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöfse verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand" sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punct beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene." — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundsätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaische Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros - Knochen schwammen,

durch die Verwefung leichter gemacht, auf dem Waffer, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfliefsenden Schlamm und Sand begraben. — Ein fehr gezwungenes Syftem, um den Meeresgrund auf dem feften Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, dafs daffelbe ehedem Meer gewefen.

II.

a. Bourguet (*Memoire fur la Theorie de la Terre*, welches feinen *Lettres philofophiques fur la formation des fels et des criftaux.. à Amfterd.* 1729. 12. beigefügt ift) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, fo wie fich an den Biegungen der Flüffe ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber ftehen. — Allein dies ift mehr die Wirkung eines reiffenden Stroms, der fich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederfchläge abfetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) ftellte fich vor, das Trockene fei anfänglich eine Infel unter der Linie gewefen. Diefe Infel war ein hoher Berg, der alfo alle mögliche Climate hatte, und nur fo grofs, dafs fie hinreichte, das Gefchaffene zu beherbergen. Alles übrige war Waffer, welches nach und nach abnahm, wodurch unfer Wohnplatz fich immer mehr vergröfserte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet.* 1750) trug ein Syftem vor, welches die Entftehung der Berge auf dem fonft ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zufchrieb. Diefe, fagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Maffen auf; dadurch mufsten an den andern Stellen Vertiefungen entftehen, in welche fich das Waffer fenkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Diefe Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langfamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fefter find. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden gröfser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmäſsigen ſphäroidiſchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, ſondern höchſtens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geſtalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet *(Telliamed, ou Entretiens d'un Philoſophe Indien avec un Miſſionaire François ſur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. *T.* 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer ſanften und langſam wirkenden Urſache, aus der beſtändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waſſer dünſtet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer ſenket ſich jetzt um 3 Fuſs in 1000 Jahren. Die Berge ſind von Bodenſätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerſtrömen entſtanden. Aus dem Waſſer ſind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und ſelbſt der Menſch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieſes ſein Syſtem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küſten des mittelländiſchen Meers. Den Satz, daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, hat er ſehr ſchön und überzeugend dargethan. Alles übrige ſeines Syſtems hat aber de Lüc (Briefe über die Geſch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umſtändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyſiſch - chemiſche Betrachtungen über den Urſprung der Welt, beſonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urſprung aller Körper aus dem Waſſer her, aus welchem die feſten Körper durch Gerinnungen und Concretionen entſtanden ſeyn ſollen. Er bemühet ſich, dieſe Hypotheſe mit den moſaiſchen Tagewerken in eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philoſophiae. Amſt.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erſann eine Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen. Nicht als wenn die Welt wirklich ſo entſtanden ſei, ſondern ſie ſei nur ſo beſchaffen, als wenn ſie ſo entſtanden ſei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ſtellte ſich nehmlich

vor, Gott habe durch seine Allmacht einen grosen Klumpen Materie zerquetscht und in Bewegung gesetzt, wodurch eine ansehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Cartesius die Welt vermittelst seiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether bestand, der aber noch mit vieler groben Materie vermischt war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbsten Theile des Erdstoffs stürzten zuerst nieder, und bildeten die Erdschichten und das Wasser (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdstoffs, welche über dem Wasser lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnteu, so wuchs von ihnen ein Bette über das Wasser zusammen, das endlich einstürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. sqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterstützt diese seine Hypothese nicht im mindesten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *sqq.* vornehmlich aber in seiner *Protogaea s. de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis, diss. in Act. Erud. Lips. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Ursache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läfst die Erde aus einem gebrannten und ausgeschmolzenen Körper entstehen. Der Anfang seines Erlöschens ist die Scheidung des Lichts von der Finsternifs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglaseten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blasen d. i. Berge und grofse Höhlen entstanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünste aus der Atmosphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une espece d'Oleum per deliquium. Theodicée*, §. 244.

Waſſer, und löſten die Salze auf; daher das ſalzige Seewaſſer. Bei zunehmendem Abkühlen zerriſs die Rinde, das Waſſer verlief ſich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erſten Menſchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ſtürzten die höchſten, vormals vom Waſſer bedeckten und alſo ſchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waſſer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, ſo entſtand die Sündfluth, bis ſich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin ſich daſſelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglaſung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyſico-theological diſcourſes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diſſolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederſchlag der feſten Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waſſer bedeckt war. Er läſst aber bei der Schöpfung durch unterirdiſche Winde und entzündete Dünſte Erdbeben entſtehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waſſer ſich in den Vertiefungen ſammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkaniſche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaſſete groſse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund geweſen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es iſt unmöglich, daſs alle Berge Wirkungen des unterirdiſchen Feuers ſeyn ſollten.

d. D. Hook (*Poſthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus ſie beſtanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltſame Waſſerſtröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der ſchweren Theile. Beſonders, glaubt er, ſei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entſtanden, wodurch ſich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe ſowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Raspe (*Specimen historiae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis insulis. Amst.* 1763. 8. *m.*) hat dieses System verbessert vorgetragen.

e. Moro (Neue Untersuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italienischen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden sei durch unterirdische Feuer entstanden. Bei der Schöpfung befand sich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberst 175 Toisen oder 1160 Fuss hoch Wasser. Am dritten Schöpfungstage liess der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und so die ursprüngliche oder Felsenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkanische Materien um sich, bildete Schichten davon im Meere, und gab diesem den salzigen Geschmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwischen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*secundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern versehenen Felsenberge (*primarios*) empor, und bildeten unsere Erdschichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptst.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unsere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. s. w. verändert, woraus sich erklärt, dass man so viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an so vielen Orten versteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden(II.Th. 26. Hauptst. ff.).

f. Krüger (Geschichte der Erde in den ältesten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei grosse Veränderungen der Erde an. Zuerst war sie vom Wasser bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt sie ihre sphäroidische Gestalt. Dann brannte sie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geschmolzene Materien begraben. Endlich wurde sie durch Erdbeben erschüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Gestalt gaben.

g. Kefsler von Sprengseysen (Untersuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, besonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothese, die der des Moro sehr ähnlich ist, nur nimmt er mehr Rücksicht auf die mosaischen Erzählungen. Allein es ist unmöglich, dafs die elastische Kraft der unterirdischen Dämpfe solche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen sind, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Festigkeit unterstützen könnte. Der Bau der Berge ist offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Justi (Geschichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läfst die Erde aus der Sonne entspringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die ursprünglichen Felsen emporgehoben haben soll. Die übrigen Berge leitet er von abwechselnden Ueberschwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordischen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Gröfsenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat dieses System umständlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement*, *To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, dafs unsere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgerissenen, Masse entstanden sei, und, seitdem sie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen geschmolzenes Glas oder Metall erkaltet, so entstehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blasen. So entstanden die ursprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diesem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äufsere Ursache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, so haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerst erreicht, und die Bevölkerung hat also von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde musste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher sie in wärmere Gegenden übergehen mussten. Man sieht hieraus, wie sich in unsern Ländern Elephanten- und Rhinozerosknochen finden können, obgleich diese Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, dass die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig ist, und eben daher rührt, dass die Erde ein Stück der Sonne ist. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen sogar das Gegentheil, auch ist nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieses System umständlich.

k. Pallas (*Observations sur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. übersetzt in den Leipziger Sammlungen zur Physik und Naturgeschichte. II. Band) nimmt an, dass die hohen Granitketten jederzeit Inseln auf der Oberfläche der Gewässer ausgemacht haben, und dass in den Schichten, die sich daran anlegten, Kiese und Vulkane entstanden sind. Diese alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, schmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die ersten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derselben, sie zerstörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muschelbänken, und veranlassten Bodensätze von verschiedener Art. Endlich trieb eine gewaltsame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indischen und Stillen Meere herleitet, die Gewässer gegen die zusammenhängenden Bergketten von Europa und Asien zu, zerstörte die südwärts derselben gelegenen Länder, überstieg die niedrigsten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit fich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Waffer wieder in neueröffnete Schlünde abflofs. Das wird aus der Geftalt der Meerbufen, Spitzen des feften Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umftänden wahrfcheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres phyfiques et morales fur l'hiftoire de la terre et de l'homme, adreffées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V.* 8 *maj.* mit einiger Abkürzung überfetzt unter dem Titel: Phyfikalifche und moralifche Briefe uber die Gefchichte der Erde und des Menfchen, an Ihre Majeftät die Königin von Grofsbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypothefen fehr fcharf geprüft, fondern auch ein befferes Syftem aufgeftellt. Er gefteht, dafs er die Urfache der urfprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) dafs unfer feftes Land ehedem Meeresgrund gewefen fei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrfcheinlich jetzt nicht mehr vorhanden find. 2) Dafs das Meer fein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht feit fogar langer Zeit verlaffen habe. Das alte Meer häufte Bodenfätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermifcht wurden, welche die Flüffe aus dem damaligen feften Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. f. w. Das Waffer filtrirte fich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavafchichten bildeten, die hin und wieder mit Bodenfätzen des Meers abwechfelten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche fich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Waffers und Feuers zugleich feyn können. Dies find unfere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des urfprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einsturz des Bodens in die vom unterirdischen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, statt der kalkartigen, nur noch kieselartige oder sandige Bodensätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war sein letztes Werk. Auf einmal verliefs es den so gebildeten Boden unserer festen Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einsturze des alten festen Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über grofse Höhlen waren. Das Wasser hatte sich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Explosionen veranlasset, die Gewölbe stürzten nieder, das feste Land verschwand, das Wasser breitete sich darüber aus, ohne doch den sandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerstören, und die Meeresfläche ward dadurch so niedrig, dafs unsre jetzigen festen Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen desselben erfolgen blofs aus particularen und localen Ursachen. Die Revolution, welche das Meer in diesen neuen Zustand versetzt hat, mufs alle Theile des festen Landes, in welchen die Schicht der vegetabilischen Erde von gleicher Stärke ist, zu gleicher Zeit betroffen haben. Diese Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Wasser verlassen waren, machte das unterirdische Feuer neue Explosionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach diesem Feuer bald an Nahrung, es verlosch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten sich neue Vulkane, und bildeten die vulkanischen Archipelagen. Dies ist die grofse Revolution, welche die Geschichte unsrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII. CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit diesem System stimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. *sq.*) in den Hauptsätzen, dass unser Land Meeresgrund gewesen, und durch Einstürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen sei, völlig überein, obgleich seine Abhandlung bereits 1753 geschrieben ist.

m. Gerhard (Versuch einer Geschichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läßt den Schöpfer bloss Kieselerde, Feuer und Wasser hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebst Thon, Oelen, Schwefel und Kiesen entspringen, dann aber durch Gährung und Niederschlag der Schichten sich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieser Archäologe läßt also alles chemisch, so wie Descartes alles mechanisch, entstehen. Beides ist nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Rufsworm (Von Entstehung, Bildung, Umbildung und Bestimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde sei Anfang eine blosse Wasserkugel gewesen, welche zuerst Fische hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entstanden sei, die sich gesetzt, und den festen Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlasset, die Bewegung des Wassers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden sei. Endlich sei die Erde über das Wasser hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgesetzt worden. Das Wasser nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und so werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerschmelzen.

6. So viel ist aus Beobachtungen gewiss, dass die Erde ehedem anders als jetzt ausgesehen hat (s. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Basalts und die vormalige Beschaffenheit der Gebirge in Deutschland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), dass unsere Länder ehedem Mee-

resgrund gewesen sind *), welches ausser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Versuch einer Geschichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dass eine einzige Ueberschwemmung, also auch die von Mose erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dass die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen sehr grossen Antheil haben, und dass überhaupt sehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltsam, theils allmählig wirkende Ursachen zusammengekommen sind, um die Erdfläche zu dem, was sie jetzt ist, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).
Lulof. Einleit. zu der math. phys. Kenntniss der Erdkugel 18. Hauptst. S. 355 ff.
Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abschn. §. 773. ff. S. 690. ff.
Bergmann. Phys. Beschr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.
De Lüc phys. und moral. Briefe über die Gesch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.
Gehlers phys. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S 53 ff.
Burnet Telluris theoria sacra. lib. I. cap. V. sqq.
Cartesii Principia Philosophiae. P. III. et IV.
Leibnitz Theodicée. §. 244. 245
Moro. Neue Untersuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, architectonique. Die Kunst der Systeme, oder die Lehre des Scientifischen

---

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:
Et procul a Pelago conchae iacuere marinae.
Et vetus inventa est in montibus anchora summis
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. sq.

in unferer Erkenntnifs überhaupt. Es läſst ſich nehmlich unſere Erkenntniſs ſo zuſammenſtellen, daſs zwiſchen den einzelnen Theilen derſelben kein nothwendiger Zuſammenhang iſt, dies nennt man eine rhapſodiſche Zuſammenſtellung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Aggregat aus; ſie läſst ſich aber auch ſo zuſammenſtellen, daſs jeder Theil um aller übrigen willen an ſeiner Stelle ſtehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, ſo daſs alle zuſammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine ſyſtematiſche Verknüpfung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Syſtem aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines ſolchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunſt nun, ein ſolches Syſtem hervorzubringen, heiſst die Architectonik, ſie iſt alſo ein Zweig der Lehre von der Behandlung unſrer Erkenntniſs (der Methodenlehre) und iſt noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine ſolche Architectonik für alle Erkenntniſs aus reiner Vernunft entworfen. Hier iſt alſo ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntniſs die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Syſtems aller Erkenntniſs aus reiner Vernunft enthält; und dieſes Syſtem hat er in der Critik der reinen Vernunft in ſeinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat ſchon eine Architectonik (1764) geſchrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es iſt ein eigenes metaphyſiſches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen ſchien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphyſik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphyſik, Metaphyſik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert ſagt (Vorrede XXVIII): „es iſt in ſo fern ein Abſtractum von der Baukunſt, und hat in Abſicht auf das Gebäude der

menschlichen Erkenntniss eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die ersten Fundamente, auf die erste Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und so bezogen wird, dass man sich vorsetzt, daraus ein zweckmässiges Ganzes zu machen." Wir sehen hieraus, dass Baumgarten das Gebäude der metaphysischen Erkenntniss selbst, Lambert dieses Gebäude nebst der Kunst es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verstehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollständige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntniss nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntnissvermögen, aus welchem Erkenntnisse entspringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden sind, aber nicht aus denselben entspringen, sondern durch unser Erkenntnissvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Diese Erkenntnisse sollen nun, durch die Architectonik derselben, alle erschöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgestellt werden, wie sie nach Anweisung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unsrer Erkenntniss aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verschiedenen Erkenntnissvermögen entspringen (C. 863).

3. Architectonisch ist dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniss beilegt, wenn sie nach der Idee eines solchen systematischen Ganzen behandelt wird. So spricht Kant von einer architectonischen Einheit, d. i. einer solchen Einheit der Erkenntniss, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entspringt, im Gegensatz gegen technische Einheit, welche entstehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieser oder jener zufälligen Absicht verbindet, z. B. dass man es am besten übersehen, oder am leichtesten behalten, am bequemsten vortragen kann (C. 861). Ein architectonischer Plan ist ein Plan, der nach Principien entworfen ist. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transscendentalphilosophie

architectonisch, d. h. sie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich dass ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniss aus dem Erkenntnissvermögen selbst hervorgehet, und dass die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung sich darauf gründet, den Plan zu einer Wissenschaft von den Erkenntnissen, die unmittelbar aus dem Erkenntnissvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollständigkeit und Gültigkeit solcher Erkenntnisse, die bei der Genesis (Erzeugung) der Erfahrung derselben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntnisse *a priori* heissen, s. *a priori* (C. 27). Die Aufmerksamkeit, die man auf eine Wissenschaft wendet, welche man Theilweise studirt hat, ist dann architectonisch, wenn man sich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ist, unter diese Idee zu bringen, und ihnen nach derselben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechselseitigen Zusammenhang untereinander zu bestimmen (P. 18). Die menschliche Vernunft ist architectonisch heisst, sie ist ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unsere Erkenntniss unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und so zu einem System zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniss, die diesem Systematischen aller unserer Erkenntnisse hinderlich ist; alles hingegen, was demselben beförderlich ist, dessen Daseyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonisches Interesse für sie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Systems aller Ursachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptst. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonisch.

S. Architectonik.

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch **Frankreich** iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine **Ariſtokratie** (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus **allen** Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher - Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der **Ariſtokratie** ſchwerer, als in der **Monarchie**, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. (*Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind, ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (ἄριστος, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a. a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S. 209.
Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. ſq.
D. Hume. Eſſais moraux et politiques. IV. Eſſai. pag. m. 37.
Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.
Rouſſeau. Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3—8.
Jakob Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. §. 758. 772.
Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. Ariſtokratie.

Ariſtoteles,

Αριστοτελης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

der einfach oder zuſammengeſetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heiſst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieſer beſtehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heiſst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entſteht endlich die Rede. Von allen dieſen logiſchen Gegenſtänden handelt nun Ariſtoteles in dieſem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verſtehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Caſus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts iſt, und redet von den Zeitwörtern an und für ſich. Er handelt ſodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerſpruch; von den Entgegenſetzungen und den Widerſprüchen zwiſchen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antitheſe, wo nicht bloſs eine Bejahung oder Verneinung iſt; von den Antitheſen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antitheſe der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Syntheſis) und Trennung (Diäreſis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengeſetzten Sätzen. Dann folgt

b) ſeine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abſchnitte hat.

I. Buch. 1. Abſchnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entſtehung des Syllogismus oder dem Schluſſe vor, und zwar zuerſt, wie die Schlüſſe gemacht werden, welches er die Syntheſis oder Geneſis derſelben nennt; dann wie wir es bewirken können, daſs wir ſie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derſelben; endlich wie ſie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln ſind. Er handelt alſo von dem Satze, Terminus, Schluſſe und ſeinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rückſicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüſſe in der erſten Figur; von den Schlüſſen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüſſe; von den Schlüſ-

ſen, in welchen beide Vorderſätze Nothwendigkeit haben, und von denen der erſten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderſatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüſſen in der erſten mit zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit vermiſchten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderſatz; von den Schlüſſen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit einem in Anſehung der Zufälligkeit unbeſtimmten und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit zwei zufälligen, einem abſoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüſſe und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderſätze in den Schlüſſen und den Proſyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vorderſätze zu den Schlüſſen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetiſchen Schlüſſen; von der Eintheilung; von der Analyſe der Schlüſſe in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyſe der hypothetiſchen Schlüſſe; von der Analyſe der Schlüſſe aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abſchnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem ſchon vorhandenen Schluſſe vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüſſe, und daſs es keine Beweiſe als durch Schlüſſe gebe, daſs Induction, Enthymema und Beiſpiel u. ſ. w. nichts anders als Schlüſſe ſind. Er handelt alſo von den Schlüſſen, die auf mehreres ſchlieſſen; von einem wahren Schluſsſatz aus falſchen Verderſätzen in der erſten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweiſe in dieſen Figuren; von der Umkehrung der Schlüſſe in dieſen Figuren; von dem apagogiſchen Schluſs in dieſen Figuren; von dem Unterſchied zwiſchen einem oſtenſiven und apagogiſchen Schluſſe in allen Figuren; von dem Schluſſe aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schluſſes, wenn man ſagt: darum iſt

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Eleuchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft; von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schluſsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a poſteriori*; Vorſchriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung; von dem Urſprung der Kenntniſs der Principien.

c. In der Topik handelt Ariſtoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweiſe über etwas zu disputiren hernehmen können; ſie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunſt Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrſcheinlichen.

1. Buch. Vom Schluſſe und ſeinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geſchlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art daſſelbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectiſchen Satze, von der dialectiſchen Aufgabe und der dialectiſchen Theſis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterſcheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verſchiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu ſolchen Vorſtellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweiſen, daſs das Gegentheil worin enthalten ſei; Oerter, die zur Prädicirung des Geſchlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beſchaffenheit der Zeit, worin etwas iſt, und der Vielnamigkeit hergenommen ſind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengeſetzten, von verbundenen Begriffen, dem Urſprung und Untergang, der Wirkung und Zerſtöhrung hergenommen ſind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zuſatze, von dem, was auf irgend eine Art iſt, zu dem, was an und für ſich iſt.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweiſen, daſs etwas wünſchenswerther oder beſſer ſei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nuzzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von der Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältniſſe der Subſtanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem erſten entſtanden iſt, entſpringt entweder von der Subſtanz mit der Quantität, oder von der Subſtanz mit der Qualität, oder von der Subſtanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Subſtanz mit der Quantität an einem Ort iſt, entſtehet die Kategorie Wo; in wie fern ſie in der Zeit iſt, die Kategorie Wann. Aus der Subſtanz mit der Qualität verbunden entſpringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Subſtanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Subſtanz mit der Relation der Theile des Körpers unter ſich entſteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeuſserlichen die Kategorie haben. Ariſtoteles iſt aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit ſich einig, und läſst zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden ſind aber keine Stammbegriffe, ſondern abgeleitete Begriffe, denn ſie ſetzen die Stammbegriffe Subſtanz, Urſache und Wirkung voraus, ſ. Kategorie.

4. Ariſtoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er ſahe ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengeſetzte, das Eherſeyn, das Zugleichſeyn, die Bewegung und das Beſitzen. Allein dieſe liegen doch zum Theil ſchon in jenen, z. B. Eherſeyn und das Zugleichſeyn ſind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung iſt gar ein empiriſcher Begriff, der nur durch Erfahrung möglich iſt. Allein dieſe Zuſammenraffung der Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes geſchahe wohl nicht ſo ſyſtematiſch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da ſie eigentlich alle Stammbegriffe ſind. Man ſieht endlich aus dieſer Ableitung nicht die Vollſtändigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Ariſtoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für ſeine Unterſuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein. Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas ausser demselben liegt, so heissen diese Zusammenstellungen **Arten** (der Bestimmung) des Vortrags, oder *Modi* desselben.

3. Eben so giebt es dreierlei Arten der Zeitbestimmung, oder drei *modi* der Zeit, die **Beharrlichkeit**, die **Folge** und das **Zugleichseyn** (C. 219). Etwas **kann** zu **jeder** Zeit seyn, es **kann** aber auch erst auf etwas anderes **folgen** und also entstehen und vorgehen, und daher mit andern **zugleich** seyn oder nicht. Alles dieses sind Beschaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, selbst wegfallen, folglich Beschaffenheiten, wie die **Zeit** bestimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich bestimmt, nicht im Verhältnisse zu etwas anderm. Dieses scheint zwar bei der Folge und dem Zugleichseyn nicht gleich so, vielmehr scheint es, als sei hier ein Verhältniss zwischen dem, was auf das Andere folgt, und diesem Andern, oder zwischen den beiden Dingen, die zugleich sind. Allein hier ist nicht die Rede von diesen beiden Verhältnissen, sondern von dem Hintereinanderseyn der **Zeiträume**, in denen sich beide auf einander **folgende** Dinge befinden, und von der Congruenz der **Zeiträume**, in denen sich die Dinge befinden, welche **zugleich** sind. Folglich sind die genannten Zeitbestimmungen **innerlich**, obwohl **zufällige** Beschaffenheiten der **Zeit** oder *modi* derselben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Dess. Crit. der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptst. III. Abschn. 3. S. 219.
Kiesewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, *articulation*, **Gliederung**. Diesen Namen, der auch so viel, als das Ausschlagen eines Baums, oder dass er neue Reiser bekömmt, bedeutet, legt **Kant** der Ableitung aller Zweige einer Wissenschaft aus einer einzigen Idee derselben bei, wodurch

das Ganze eine systematische Einheit bekömmt, und nicht ein bloſses Aggregat iſt, ſ. Aggregat. Man könnte es im Deutſchen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichſam dasjenige für das Ganze ſind, was die Glieder für den Körper ſind. Man kann daher ſagen, das Syſtem iſt gegliedert, d. i. ſeine Theile ſind nicht willkührlich, ſondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher ſie entſpringen, zuſammengeſetzt. Dieſe Glieder müſſen ſodann wieder gegliedert ſeyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entſpringen. Leider haben wir jetzt noch kein ſo gegliedertes Syſtem der Philoſophie, vielmehr iſt bisher alles in derſelben rhapſodiſtiſch zuſammengeſetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphyſik nicht ſowohl den Namen eines Syſtems, als vielmehr einer metaphyſiſchen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwiſchen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines ſolchen Syſtems geliefert, und dadurch das beſte Beiſpiel einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit gegeben.

3. Zu dieſer Articulation gehört nun die Beſtimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wiſſenſchaft;

B. der Vollſtändigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieſer Theile im Syſtem;

D. des Umfangs und der Grenzen dieſer Theile, mit völliger Gewährleiſtung derſelben.

4. Die Folge einer ſolchen richtigen Articulation iſt, daſs man, wenn man die übrigen Theile kennt, ſogleich den fehlenden vermiſst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu groſsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transſcendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine ſolche Articulation der Philoſophie angegeben. Die Idee der Philoſophie, aus der ſich alle

Zweige derselben ergeben, ist die einer möglichen Wissenschaft aller rationalen Erkenntniss aus Begriffen. Hier wird also, durch die Idee selbst, bestimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philosophie, denn

a. sie betrifft alle Erkenntniss, die aus Begriffen möglich ist;

b. sie schliesst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die historische Erkenntniss, und behält nur die rationale Erkenntniss aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematische Erkenntniss, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniss aus der Construction der Begriffe.

B. die Vollständigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniss aus Begriffen ist nichts anders, als die Erkenntniss der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenstände der Erkenntniss (Natur), und

b. für die Gegenstände des Willens (Freiheit).

Hieraus entspringen also die beiden Hauptzweige der Philosophie, der theoretische und practische.

C. die Stelle dieser Theile im System. Denn dass im System die theoretische Philosophie der practischen vorgehet, folgt daraus, dass die practische das zum Gegenstande hat, was da seyn soll, die theoretische hingegen das, was da ist; da nun die Gesetze dessen, was da ist, die Bedingungen dessen sind, was da seyn soll, und die Bedingungen vor dem, durch sie, Bedingten hergehen müssen, so muss auch die theoretische Philosophie der practischen vorangehen. Ganz anders aber ist es mit dem Range beider Wissenschaften, wenn sie ihrem Interesse nach geschätzt werden, s. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philosophie, in Ansehung seines Umfangs und seiner Grenzen.

a. Die theoretische Philosophie umfasst alles, was aus blossen Begriffen erkannt und bewiesen werden kann;

nur giebt sie nicht die *Data* an, sondern erklärt sie bloss, auch erklärt sie nichts, dessen Erklärung auf Darstellung in der Anschauung beruhet; sie erklärt die aus dem Willen entspringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, dass sie nicht anders seyn konnten, folglich bekümmert sie sich nicht darum, wie sie nach einem andern Gesetz (dem practischen, das ihr fremd ist) seyn sollten.

b. Die practische Philosophie hingegen bekümmert sich um keine Naturphänomene, sondern richtet oder gebietet die Willensäusserungen nach einem eigenen Gesetz, das einen freien Willen voraussetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entspringt, seyn sollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupst. S. 861. 862. ff.

Assertorischer

Imperativ. S. Imperativ.

Assertorisches

Urtheil. S. Urtheil.

Association.

S. Vergesellschaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zusammengesetzten, das folglich nicht zusammengesetzt wäre, weil es übrig bleiben müsste, wenn alle Zusammensetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich ist, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, s. Theilung. Kant unterscheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben seyn soll, z.

B. die Seele; dahingegen **Atomus** das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nehmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von **Atomus** in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heisst, als ein **Klümpchen** Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, **Atomus**.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) **nicht** und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich **zerschneide, theile**, und heisst also etwas **Untheilbares**, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heisst es ein **Untheilbares**, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. **Kant** zeigt, dass, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, dass es solche Atomen gebe, als dass es keine gebe. S. **Monas**.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinstes Theilchen. Ἄτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατον ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μοναϛ, σωματιον σμικρον, ὄγκος. ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* **Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar** wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heiſst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Daſs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, daſs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, daſs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, daſs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchloſs mit der Aeuſserung, daſs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und daſs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhänge (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis*. Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Domocrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I,* 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der absoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der absolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſserlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, ſo liegt das an der Eingeſchränktheit unſrer Sinne und Werkzeuge.

5. Dieſe Theilung der Materie ins Unendliche beweiſet nun Kant ſo. Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben impulſive Kraft. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subſtanz, trennbar von den übrigen durch phyſiſche Theilung. Folglich gehet die phyſiſche Theilung eben ſo weit, als die mathematiſche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alſo nie an eine abſolute Grenze der Theilung, ſondern nur immer an eine relative, die durch Eingeſchränktheit unſrer Sinne, Kenntniſſe, Kräfte u. ſ. w. beſtimmt wird.

6. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung des Corpuscularſyſtems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maſſe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, ſo daſs man dem Körper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er unter eben demſelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Dieſe gröſsere oder geringere Dichtigkeit ſtellt man ſich nun gemeiniglich ſo vor, daſs ſie von der Menge kleiner Zwiſchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwiſchen den Partikelchen derſelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, ſagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, ſo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwischenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt seyn können, so dass der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verschiedene Dichtigkeit hätte." Ja der Körper könnte wohl so locker seyn, dass der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre diese Vorstellung der Dichtigkeit richtig, dann schiene freilich nur der Körper seinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwischenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht sagt, den er einnimmt, sondern, den er einzunehmen scheint. Mehr oder weniger dicht heisst dann so viel, als weniger oder mehr blasicht oder löcherícht (N. 101.). Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen, d. i. eine solche, die nicht auf blosse Ausdehnung, sondern auf Kräfte gegründet ist, ist es hinlänglich zu zeigen, dass sich der specifische Unterschied der Dichtigkeit der Materien sehr wohl auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume denken lasse. Dann stehet Hypothese gegen Hypothese. Nun wird man doch wohl gewiss diejenige vorziehen, die, ohne Zwischenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden sind, die specifische Verschiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muss, die drei absolute Beschaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verstande widerstehet, der nichts von absoluten Beschaffenheiten weiss, sondern nur Grössen und Grade kennt, über und unter die noch immer grössere und kleinere denkbar sind. Diese Möglichkeit, sich die specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume zu denken, beruhet nun darauf, dass die Materie nicht aus Körperchen bestehet, die absolut und undurchdringlich sind, und dadurch den Raum erfüllt, so dass, wenn sie zusammengedrückt wird, bloss diese Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwischenräume ausgefüllt werden; sondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſsungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſsende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. ſqq. pag. 8. ſqq.
Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio, attraction.* Die Urſache des Phänomens der Körperwelt, da Körper ſich einander nähern, oder, wenn ſie aufgehalten werden, ſich zu nähern ſtreben, da ſie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerſtehen, ohne daſs man eine äuſsere in die Sinne fallende Urſache davon, einen Druck, Stoſs u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelaſſener Körper ſenkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert ſich der Maſſe der Erde, oder äuſsert doch, wenn man ihn daran hindert, ſein Beſtreben zu fallen, durch ſein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; ſo flieſsen zwei einander berührende Waſſertropfen in einen zuſammen u. ſ. w, ohne daſs man eine äuſsere Urſache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daſs es geſchehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geſchehe.

2. Die Urſache dieſes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt zwar die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, ſ. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daſs ſich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heiſst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältniſſe ihrer Menge, und daher ſtrebt die Materie, ſich in der Richtung der gröſsern Gravitation zu bewegen, oder ſich dem Körper zu nähern, der die meiſte Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Dieſe Urſache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt eine abgeleitete Anziehungskraft, und alſo von jener urſprünglichen darin verſchieden, daſs ſie aus den Kräften aller Theile der Materie zuſammengeſetzt iſt. Sie heiſst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 71.) Diese allgemeine Attraction muss aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heisst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die Grösse der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als dass sie vorhanden ist (N. 104.).

3. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, dass er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren verstehet; da die übrigen Physiker darunter bloss das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid.* 1742. *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrs. 8. Zus. 2. S. 71. Allgem. Anmerk 4 S. 104.
Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gesetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenstände der Sinne entspringen, können nehmlich nicht anders entstehen, als dadurch, dass irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf sodann der Verstand die dadurch entstandene Anschauung auf einen Begriff bringt. Ist nun der Begriff aus einer Gesichtsanschauung entstanden, so ist der Aufenthalt dieses Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anschauungen des Gesichts.

2. Das Entstehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geschieht nehmlich so: es sind mir z. B. gewisse Gesichtsanschauungen gegeben, s. Anschauung. Wenn ich nun mein Verstandesvermögen auf diese Anschauungen richte, so finde ich, dass ich eine ganze Menge einzelner Vorstellungen, die ich durchs Gesicht bekomme, in eine einzige Vorstellung zusammen fassen kann, die ich aber dann nicht mehr sehe, sondern denke, und diese neue Vorstellung (des Verstandes) von Vorstellungen (des Sinnes) ist der Begriff, z. B. der eines Menschen, eines Kindes u. s. w.

3. Da nun dieser Begriff aus Gesichtsanschauungen bloss dadurch entstehen kann, dass ein sinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gesichts rührt; so hat er seinen Aufenthalt in dem Sinne des Gesichts. Solche Begriffe sind gleichsam immer wechselnde Fremde, die in dem Verstande nicht einheimisch sind, ob sie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent sind), und nie denselben verlassen (transscendent werden) dürfen. Dennoch haben sie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, schreiben der Natur kein Gesetz vor (wie die reinen Verstandesbegriffe), sondern werden gesetzlich erzeugt, oder entspringen bloss nach den Gesetzen der Natur. Eben so läst sich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der seinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, ſind daher auch empiriſch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen ſie abſtrahirt worden; z. B. daſs die Katze Mäuſe fängt, iſt durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus dieſe Regel entſprungen. Alſo iſt eine ſolche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch ſo organiſirt ſeyn, daſs ſie nicht Mäuſe finge. Dieſe Regel hat alſo eigentlich kein Gebiet, ſie gilt nicht als ein Geſetz für die Katzen, man kann nicht ſagen, die Katze muſs Mäuſe fangen, ſondern bloſs, die Katze fängt Mäuſe, nehmlich gewöhnlich. Die empiriſchen Regeln gründen ſich nicht auf gebietenden Begriffen, ſondern auf ſolchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, ſie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffaſſung.

S. Apprehenſion.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe iſt von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verſtehen, welche auf ihre einfachſte Form gebracht ſind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort (*verbum*) iſt, z. B. einen Satz beweiſen. Die Antwort auf eine ſolche Frage heiſst die Auflöſung derſelben, wozu noch der Beweis kömmt, daſs durch die Auflöſung der Frage ein Genüge geſchehen, oder daſs ſie wirklich beantwortet ſei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun ſei, welches das *Quaeſitum* heiſst; die Mathematiker ſetzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen ſei, und dieſes nennen ſie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 165.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, dass zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enthält, heisst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19): man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heisst, wenn man eine grosse Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dass sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, dass man nur noch statt der grossen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heisst ihre Formel. Es ist gut, dass man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heisst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntniss *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tifche Urtheile aber find folche, deren Prädicat nicht in dem Begriff fteckt oder das Subject ausmacht; fo fteckt das Prädicat Urfach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject ift, in dem Urtheil, jede Veränderung mufs ihre Urfache haben, f. fynthetifche Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man diefe allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöfet, fo begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen fynthetifchen Satz *a priori*, oder fieht ein, wie er einen wirklichen Gegenftand haben kann. Bis auf Kant hatte man fich diefe allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen laffen, und das ift die Urfache des fchwankenden Zuftandes, worin fich die Metaphyfik bis auf ihn befand, ihrer Ungewifsheit und aller ihrer Widerfprüche. Die Metaphyfik beftehet nehmlich aus lauter folchen fynthetifchen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber diefe Sätze auf die nehmliche Weife als die analytifchen, deren Wahrheit fogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, dafs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten ift, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widerfprechen würde. Da nun in den fynthetifchen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden ift, fo kann weder Identität noch Widerfpruch zwifchen den beiden Begriffen des fynthetifchen Satzes ftatt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweife in der Metaphyfik, und andre Philofophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphyfiker behaupteten, zu widerfprechen, und das Gegentheil derfelben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich fogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als dafs alles zweifelhaft fei, und dafs man nichts als wahr behaupten müffe.

6. Man mufs aber die beiden Aufgaben:
Ob fynthetifche Sätze *a priori* möglich find, und
Wie fynthetifche Sätze *a priori* möglich find,
wohl unterfcheiden. Dafs fie möglich find, folgt ja fchon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich ift, mufs auch möglich feyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unſtreitige Gewiſsheit zugeben, und von einem Theil derſelben wenigſtens eingeſtehen, daſs ſie von vielen als Wahrheit zugeſtanden werden:

a. Zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es iſt einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er ſich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengeſetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muſs eine Urſache haben.

Dies ſind alſo drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derſelben aus ihren Subjecten entwickeln können; ſie ſind alſo ſynthetiſch. Auch ſind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausſagen, folglich ſind ſie *a priori*. Wir haben hier alſo drei ſynthetiſche Säzze *a priori* vor uns, ſie ſind daher auch möglich, und es iſt von ihnen nur die Frage: wie ſind ſie möglich? Iſt dieſe Frage einmal aufgelöſet, ſo muſs auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen ſie zu gebrauchen ſind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen ſind, über die hinaus ſie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Dieſe Aufgabe muſs nun aufgelöſet werden können, wenn es eine Metaphyſik geben ſoll, die eigentlich eine Wiſſenſchaft aller der ſynthetiſchen Sätze *a priori* iſt, bei denen die Verbindung zwiſchen Prädicat und Subject ſich auf Begriffen gründet. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft, die bloſs aus analytiſchen Sätzen beſtände, ſo behauptete ſie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloſs logiſche Analyſe, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweiſen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entſprungen, ſo wäre er ein Naturbegriff und phyſiſch, folglich nicht metaphyſiſch, oder etwas, was jenſeits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein bloſses Gedankending, ein bloſses Hirngespinst? Die Behauptung:

diefer Begriff *a priori* hat ein Object,

welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, daſs obige Aufgabe entweder aufgelöset werden muſs, oder daſs wenigstens genugthuend bewiesen werden muſs, daſs alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiſs einmal einstürzen muſs, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heiſsen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nehmlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: daſs alle Veränderung eine Ursache haben muſs, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der gröſste Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heiſst dann soviel als ihr eigener Verstand, das heiſst, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr miſslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heiſst, daſs man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi. Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, ob er wohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum. 7. Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem fie in jedem andern Punct übereinftimmen. Das erftemal, als wir fahen, dafs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stofs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war diefer Fall allen denen, die uns jetzt aufftofsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterfchied beftehet darin, dafs wir damals das eine Ereignifs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht fagen konnten: das eine ift die Wirkung des andern); da wir diefes hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande find."

9. Hume leitet alfo die nothwendige Verknüpfung zwifchen der Wirkung und ihrer Urfache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, dafs diefe Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit fei, und läugnet fchlechtweg alle fynthetifchen Sätze *a priori*. Er ftellte fich aber nicht vor, wie weit fich feine Behauptung erftreckte, und dafs er damit nicht blofs alle reine Philofophie zerftöhre, fondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik beftehet ebenfalls aus lauter fynthetifchen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer ift. Hätte Hume diefes bedacht, fo würde er wahrfcheinlich einen andern Weg eingefchlagen haben, jene Schwierigkeit zu löfen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löfet man nun die Aufgabe: wie find fynthetifche Sätze *a priori* möglich? fo zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wiffenfchaften, die blofs fynthetifche Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwiffenfchaft; zu der erftern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflöfung unfrer allgemeinen Aufgabe find folglich auch die befondern aufgelöfet:

a. Wie ift reine Mathematik möglich?

b. Wie ift reine Naturwiffenfchaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wissenschaft aller Erkenntniss *a priori* aus der Construction der Begriffe verstanden (s. Acroamatisch 1.). Die reine Naturwissenschaft ist die Wissenschaft aller Erkenntniss *a priori* der Natur. Diese Wissenschaften sind möglich, denn sie sind wirklich vorhanden, und es läſst sich also fragen, wie sie möglich sind. Beide haben das besondere, dass sie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch sinnliche Darstellung vermittelst der Einbildungskraft (Construcion in derselben) nachweisen können. Denn die Wahrheit des mathematischen Satzes, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich ist, sehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorstellen, und uns zwischen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzustellen bemühet sind. Die reine Naturwissenschaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wissenschaft halten, allein ausserdem dass sie Kant schon aufgestellt hat (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), dass sie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre schon von der empirischen Physik abgesondert hat (Grundriss der Naturlehre in seinen mathematischen und chemischen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verschiedenen Sätze nachsehen, die im Anfange der eigentlichen Physik, die sich auf Erfahrung gründet, vorkommen, so wird man sich überzeugen, dass diese Sätze zusammen eine Wissenschaft ausmachen, die nicht zur empirischen oder Erfahrungsphysik gehört, da sie sich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze sind z. B. die drei Gesetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwissenschaft, in dem untersucht wird, was daraus entstehet, wenn Materie, die in Bewegung ist, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Diese drei Gesetze der Mechanik sind:

a. das Gesetz der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

selben im Ganzen dieselbe, sie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 1,16.);

b. das Gesetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn sie in Bewegung ist, in eine gröfsere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äufsere Ursache, d. i. eine solche, die nicht in einem innern Sinn (in unsern Gedanken und unserm Willen) zu suchen ist, sondern in einer Materie liegen mufs (N. 119);

c. das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöfst nehmlich ein Körper einen andern, so leidet er von dem letztern denselben Stofs, mit dem er diesen stöfst (N. 121.).

Diese Sätze, so wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entspringen, weil sie allgemein und nothwendig sind (s. *a priori*), sondern machen mit noch einer Anzahl anderer zusammen eine eigene Wissenschaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwissenschaft (*Physica pura s. rationalis*) heifst, und die aller empirischen oder Erfahrungsphysik zum Grunde liegt (C. 20 *)). Wir sehen also hieraus, dafs reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sind, nur nicht wie sie möglich sind. Ob aber die Metaphysik, die auch aus synthetischen Sätzen *a priori* bestehen müfste (7), möglich sei, das scheint zweifelhaft zu seyn, nach dem, was Hume darüber gesagt hat, und nach dem schlechten Fortgang zu urtheilen, den sie seit mehreren tausend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier ist sie vorhanden, und folglich mufs sie möglich seyn. Aber in der Metaphysik kann man kein einziges Buch der Art aufweisen, und sagen: hier findet man etwas unumstöfslich bewiesen, was kein Mensch aus der Erfahrung wissen kann, und nun kein Mensch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. dafs ein Gott ist, u. s. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, dafs es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, dafs die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, dafs in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik (*metaphysica naturalis*) liegt, das heifst eben, dafs die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen läfst. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewifsheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es mufs folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unsre Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wifsbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir alfo das Vermögen unfrer Vernunft unterfuchen, und nachforfchen, wie fie auf obige Fragen kömmt, und ob fie im Stande fei, fie zu beantworten, oder nicht, fo mufs nothwendig eine Wiffenfchaft daraus entftehen, welche Metaphyfik heifst; und die Frage: wie ift fie möglich? wird mit unfrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöfet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anfehung diefer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, fo bleibt fie in ewigem Streite mit fich felbft, und es entfpringen daraus entweder partheiifche und einfeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelfucht (Scepticismus), weil man jenen einfeitigen Behauptungen, die fich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heifsen), eben fo fcheinbare entgegenfetzen kann, und daher endlich nicht weifs, woran man fich halten foll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelfucht fallen mufs (M. I. 26. C. 22).

14. Es ift fchon *a priori* einzufehen, dafs die wiffenfchaftliche Metaphyfik nicht von grofser Weitläuftigkeit feyn kann, weil die Vernunft es blofs mit fich felbft zu thun hat. Beträfe diefe Wiffenfchaft die Natur, fo müfste fie fo weitläuftig feyn, als die Natur felbft unerfchöpflich ift. Allein die Vernunft ift nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über fich felbft und das, was fie *a priori* fragt, nebft der Beantwortung derfelben begrenzt und nicht von grofsem Umfang feyn können. Es mufs ohne grofse Weitläuftigkeit können unterfucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anfehung der Erfahrung reicht;

b. wie grofs ihr Umfang ift;

c. welches ihre Grenzen find, oder wie weit fie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniffe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das ift es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiften wollen, und was alles mit der

Auflösung der Aufgabe: **wie find fynthetifche Sätze** *a priori* **möglich?** und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. **Wie ift reine Mathematik möglich?**
2. **Wie ift reine Naturwiffenfchaft möglich?**
3. **Wie ift Metaphyfik überhaupt möglich?**
4. **Wie ift Metaphyfik als Wiffenfchaft möglich?**

geleiftet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigftens zu verftehen, mufs man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphyfik vorhanden, wie es fich denn auch wirklich fo verhält, und als müfste alfo alles von vorn unterfucht werden. Man mufs fich folglich nicht durch die Verfuche der Philofophen vor Kant irren laffen; fondern, ohne Anfangs mit ihm zu ftreiten, ganz nüchtern ihm folgen, feine Beweife prüfen, und fich bemühen, bei dem Sinne feiner Worte zu bleiben;

b. fich nicht abfchrecken laffen, wenn auch zuweilen die Gegenftände die Unterfuchung fchwierig machen, und es fchwer hält, fich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch diefe oder jene Behauptung einer bisherigen Vorftellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerftehen **fcheinen** follte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. **Practifche Aufgabe der reinen Vernunft.** Hierunter verfteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten find, die die Vernunft, in fo fern fie es mit der Willensbeftimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundfätzen der critifchen Philofophie kann nehmlich der Wille nicht etwa blofs dadurch zum Wollen beftimmt werden, dafs ich von irgend einem Gegenftande, nach deffen Befitz und Genufs ich trachten könnte, einfehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gefinnung, aus der mein Streben darnach entfpränge, noch mein Streben felbft **moralifch**, fondern blofs **egoiftifch**. Denn, gefetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenſchen Rückſicht, ſo wäre doch nicht dieſe, ſondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein ſelbſt willen, welches nicht moraliſch ſondern egoiſtiſch wäre. Die für Andere noch ſo wohlthätige Handlung würde ſogleich aufhören, und unterbleiben, wenn ſie mit meinem Wohl in keinem Zuſammenhange weiter ſtände, oder demſelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit ſeyn, ſo wäre immer die Frage warum? Warum ſind Andere beſſer als ich, warum ſoll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachſetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft geſinnt ſeyn, ſo fragt ſichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magſt nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderſt, ſo ſind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erſten Fall handelſt du egoiſtiſch oder ſelbſtſüchtig, und im andern frage ich: warum biſt du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie iſt es nun zwar das Sittengeſetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beſtimmt, das heiſst, nach welchem ſich die Vernunft unabhängig von allem Einfluſs der Erfahrung durch den Willen äuſsert. Dieſes Sittengeſetz wird nehmlich nicht irgend wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen erfüllt, und beſteht in der Allgemeinheit und (moraliſchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beſtimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer ſolchen Maxime beſtehet aber darin, daſs ſie Willensbeſtimmung eines jeden Willens ſeyn ſoll, und die moraliſche Nothwendigkeit darin, daſs das Gegentheil derſelben, als Grundſatz der Willensbeſtimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar iſt, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengeſetz übertreten, ſo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch ſogar es uns jedesmal als möglich denken, daſs alle Menſchen ſo handeln ſollen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und blofs um desselben willen erfüllten, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst stehet. Stünde es in unsrer Gewalt, unsre Wünsche zu erfüllen, so fragt sichs: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt dafs wir immer vollkommen sittlich gut gesinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, dafs wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heifst **Tugend**, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heifst **Glückseligkeit**. **Tugend und Glückseligkeit** sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das **höchste Gut** des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. **Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft**, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schliefst, ist:

strebe nach dem höchsten Gut.

(Pr. 225.)

19. **Anmerk.** Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntnifs hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, dafs die erste blofs das **Erkennen** *a priori*, die andere das **Wollen** *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, **Tugend** und

Glückseligkeit, synthetisch, auch kann ich diese Verknüpfung nicht durch mich selbst hervorbringen, daher entstehen wieder über diese Aufgabe die speculativen Fragen: ob es möglich ist? und, wie es möglich ist? welches eigentlich Aufgaben der reinen speculativen Vernunft sind, die aber aus dem Schoosse der practischen Vernunft entspringen, nur aus *Datis* der practischen Vernunft aufgelöset werden können, und daher zur Critik der practischen Vernunft gehören, s. übrigens Gut, höchstes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19 — 24.
Dess. Prolegom §. 4. S. 33. §. 5. S 41 — 43.
Dess. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. 3. Hauptst. Lehrs. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das ist die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil ist nehmlich der Hang, sich mit seiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu seinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft selbst urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft ist dann nicht ihr eigenes, sondern dieses fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorschreibt, und ihr daher gleichsam ein Gesetz aufdringt, wie sie urtheilen soll. Die Befreiung der Vernunft von diesem Hang, in ihrem Urtheilen so zu verfahren, oder einem fremden Gesetz zu folgen, heisst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung ist zwar in Thesi leicht, das heisst, wenn man die Befreiung an und für sich selbst betrachtet, ohne auf das zu sehen, was sie voraussetzt, so ist nichts leichter, als dass die Vernunft sich selbst das Gesetz gebe, und sich dasselbe von nichts anderm aufdringen lasse, sich kein Urtheil vorschreiben lasse, sondern selbst aus eigner Einsicht urtheile, so lange sie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wissen will,

was ſie nicht wiſſen kann. Aber in Hypotheſi iſt die Aufklärung eine ſchwere und langſam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen ſieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich iſt. Denn

a. es iſt kaum zu verhüten, daſs die Vernunft nicht immer darnach ſtreben ſollte, Dinge zu erfahren, die ſie nicht wiſſen kann, z. B. wie es jenſeit des Grabes mit den Menſchen ausſehen mag, oder auch in der Geiſterwelt;

b. es wird auch nie an Menſchen fehlen, die mit viel Zuverſicht verſprechen, daſs ſie die Wiſsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muſs folglich nothwendig ſchwer ſeyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder ſie dabei zu erhalten, daſs ſie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und ſich keine Erkenntniſs des Ueberſinnlichen aufſchwatzen laſſe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äuſsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiſſens hinausgehen zu wollen, und ſich nicht vorurtheilen zu laſſen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und iſt ſehr ſchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er iſt daher ſehr ſchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daſs man ſie immer in Thätigkeit erhalte, ſich jede Erkenntniſs von einem Gegenſtande klar zu machen, in ſich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das ſogar den weſentlichen Geſetzen des Verſtandes zuwider iſt, d. i. der Aberglaube (ſ. Aberglaube) heiſst vorzugsweiſe *(in ſenſu eminenti)* ein Vorurtheil. In dieſem Sinne kann man auch ſagen: die Aufklärung iſt die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verſetzt in Blindheit, weil wider die Geſetze des Verſtandes erkennen, ganz im Finſtern tappen heiſst. Ja der Aberglaube fordert ſogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daſs wir die Vernunft unterwerfen ſollen. Das heiſst, der Aberglaube macht das Bedürfniſs von etwas anderm, als unſrer Vernunft, geleitet zu werden, alſo ſich mit ſeiner

Vernunft **leidend** (paffiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diefem Bedürfniffe heifst eben **Aufklärung.** Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Ueberfinnliche und unfern Zufammenhang mit demfelben, und in diefem Sinne beftehet die wahre Aufklärung darin, dafs man die Mittel zur moralifchen Gefinnung nicht ftatt der Gefinnung felbft gelten laffe, und moralifch feft daran halte, dafs man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und fo ift **Aufklärung**, im fubjectiven Sinn des Worts, die **Maxime, jederzeit felbft zu denken.** Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit felbft zu denken, d. i. den oberften Probierftein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in fich felbft, nehmlich in feiner eigenen Vernunft zu fuchen, der ift **aufgeklärt**, dem fehlt es nicht an **Aufklärung.** Ein **aufgeklärter** Mann ift alfo nicht derjenige, der eine Menge von Kenntniffen befitzt, oder fehr **gelehrt** ift, viel gelernt hat. Denn wenn diefer alle feine Kenntniffe nur in feinem Gedächtniffe auffammelt, und nie felbft darüber gedacht, fondern fie vielmehr auf Autorität angenommen hat, fo ift er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an **Aufklärung.** Die Aufklärung beftehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnifsvermögen aufgefammelt hat, fondern in der Art, wie man das Erkenntnifsvermögen überhaupt gebraucht, dafs man nehmlich den negativen Grundfatz hat, fich **nicht** von andern fo **vordenken** zu laffen, dafs man ihnen blofs nachbete, fondern dafs man felbft denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas **aufgeklärt** fei, beftehet darin, dafs man fich felbft frage, **ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundfatze feines Vernunftgebrauchs zu machen?** z. B. wer, unbekümmert um den moralifchen Werth feiner Gefinnungen und feines Lebens, glaubt, er werde Gott fchon dadurch wohlgefällig, dafs er an Chriftum und fein Verdienft glaube, das h. Abendmal ge-

nieſse und fleiſsig bete; der frage ſich nur, wenn er wiſſen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt ſei, warum er das annehme? Geſetzt er fände, daſs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an ſo geglaubt, immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; ſo frage er ſich nur: ob er auch nach ſolchen Gründen jederzeit, z. B. auch in ſeinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen ſei, was er von Kindheit an geglaubt und immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehler in ſeiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbeſſerung der Arbeit? ſo wird er gleich gewahr werden, daſs er im Aberglauben ſteckt, weil ſein Grund nicht allenthalben anzuwenden iſt. Geſetzt ferner, es bilde ſich Jemand ein, er fühle in ſich den Gnadenbeiſtand Gottes zum Guten; ſo würde hieraus folgen, daſs man das Gefühl der Vernunſt, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiſtand Gottes zu erkennen, vorziehen müſſe. Ein ſolcher Menſch frage ſich alſo nun ſelbſt: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in ſeinen Nahrungsgeſchäften, nicht weiter der Vernunft oder ſeinem Verſtande und ſeinem Nachdenken, ſondern ſeinem Gefühle folgen wolle? ſo wird er das gewiſs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in ſchwierigen Fällen ſeiner Nahrungsgeſchäfte er weder aus noch ein wiſſen ſollte, daſs ſein Gnadengefühl lauter Schwärmerei iſt. Man braucht alſo hier nicht groſse theologiſche oder philoſophiſche Kenntniſſe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von dieſen Gegenſtänden ſelbſt hergenommen oder objectiv ſind, ſondern jene Probe wird uns ſchon zurecht weiſen können. Sich dieſer Probe bedienen, heiſst aber, ſich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, ſie in allem ſeinen Denken und Thun wirkſam zu erhalten. Wer ſich alſo dieſer Probe bedient, der hat den Willen, ſich aufzuklären, und wer bei dieſer Probe findet, daſs ſeine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundſätze dienen können, der iſt wirklich aufgeklärt, geſetzt, daſs es ihm auch an vielen Kenntniſſen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliessenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein grosses Hinderniss der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatsschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dass aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit lässt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um ſich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht iſt, es hernach ſelbſt diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieſes Joch zu tragen.

V. Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von ſeiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muſs jederzeit frei ſeyn, der Privatgebrauch aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft iſt der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Leſewelt macht; der Privatgebrauch derſelben iſt der, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Geſellſchaft ſich eidlich unter einander verpflichten, in gewiſſen Dingen bei einer einmal feſtgeſetzten Einſicht und Ueberzeugung zu bleiben, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen ſtehende Volk zu führen; ſo iſt ein ſolcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geſchloſſen, um auf immer alle weitere Aufklärung in dieſen Dingen vom Menſchengeſchlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung im Fortſchreiten beſtehet. So etwas kann ein Volk nicht über ſich ſelbſt feſtſetzen, und alſo auch kein Monarch ſeinem Volke als Geſetz vorſchreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt ſehr viel daran, daſs ſich die Menſchen ihres eigenen Verſtandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsſachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürſt (wie Friedrich), der erklärt, daſs er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz anſehe, dem Menſchen in Religionsdingen nichts vorzuſchreiben, verdient als ein ſolcher geprieſen zu werden, der, wenigſtens von Seiten der Regierung, die Menſchen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ist aber vorzüglich die Religion, aber auch in Ansehung der Gesetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rücksicht derselben zu machen.

X. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ist, um das Volk in Schranken zu halten, so muss sie die Aufklärung hindern; ist sie aber mächtig genug, und darf sie sich vor dem Volke nicht fürchten, so darf sich auch die Freiheit des Geistes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieses wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Dess. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Dess. Abh. Was heisst: sich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsschr. 1786. S. 329 *)
Dess. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlin. Monatsschr. IV. B. 6. St.

Auflösung.

Solution, *solutio*, *dissolution*. Diesen Namen führet der chemische Einfluss der ruhenden Materien auf einander, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöset, d. h. das Silber verbindet sich mit dem salpeterhalbsauern Gas aus der Salpetersäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derselben entsteht, welches eben die chemische

Wirkung des Scheidewaffers auf das Silber ift, und Auflöfung heifst.

2. Da hierbei der vorige Zufammenhang der Theile getrennt werden, und alfo ein Körper in die Zwifchenräume des andern eindringen mufs, welches einen flüffigen Zuftand des eindringenden Körpers vorausfetzt, fo mufs bei jeder Auflöfung wenigftens der eine Körper flüffig feyn. Daher der chemifche Grundfatz: *corpora non agunt, nifi fluida*, die Körper wirken nicht chemifch auf einander, wenn fie nicht flüffig find (Gehler phyf. Wörterb. Art. Auflöfung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier fpecififch verfchiedenen Materien in derfelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, fo ift die Auflöfung abfolut vollkommen, oder vollftändig, und kann auch die chemifche Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen abfoluten Auflöfungen entftehen durchfichtige Körper, z. B. das Glas aus einer abfoluten Auflöfung der Erden durch Alkalien auf dem trockenen Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erft durch Feuer flüffig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöfungen find Wirkungen der Anziehung zwifchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöfung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöften Theilchen der Materie zu f. Anziehungskraft. Wenn Auflöfung erfolgen foll, fo mufs die Anziehung zwifchen den Theilen verfchiedener Körper ftärker feyn, als der Zufammenhang der Theile jedes Körpers unter fich, und die repulfiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zufammengenommen find.

5. Ob die auflöfenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen find, eine vollftändige Auflöfung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empirifche Chemie gehört. Es fragt fich hier nur, ob eine folche abfolute Auflöfung auch nur denkbar fei. Nun ift offenbar, dafs, fo lange die Theile einer aufgelöfeten Materie noch Klümpchen (*moleculae* f. Atomen)

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht auſser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

dem wächft die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, fo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöfung, und da die auflöfende Kraft continuirlich wirkt, fo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöfung in einer anzugebenden endlichen Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer folchen chemifchen Durchdringung zweier Materien ift auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu fchreiben. Wollte man aber diefe vollftändige Auflöfung nicht zugeben, fo mufs man annehmen, fie gehe nur fo weit, bis gewiffe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöfenden Materie in dem Auflöfungsmittel in gefetzten Weiten von einander fchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeften Grund angeben, warum diefe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöfet werden. Wollte man fagen, das Auflöfungsmittel wirke nicht weiter; fo mag das in der Natur, fo weit die Erfahrung reicht, auch feine Richtigkeit haben. Es ift hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöfenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöfete Klümpchen auflöfe, bis die Auflöfung vollendet ift.

6. Das Volumen, was die Auflöfung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich feyn, welche die einander auflöfenden Materien vor der Mifchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröfser feyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückftofsenden im Verhältniffe ftehen. Diefes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöfete Materie fich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöfenden leichtern Mittel fcheide. Denn die Anziehung des letztern, da fie nach allen Seiten gleich ftark gefchiehet, hebt ihren Widerftand felbft auf. Wollte man eine gewiffe Klebrigkeit im Flüffigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, fo ftimmt das nicht mit der grofsen Kraft zufammen, die dergleichen aufgelöfete Materien, z. B. die Säuern, mit Waffer verdünnt, auf metallifche Körper ausüben, an die fie fich nicht blofs anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der ſie bloſs ſchwimmen, geſchehen müſste, ſondern die ſie mit einer groſſen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflöſungsmittels verbreiten.

7. Es iſt problematiſch, ob die Kunſt chemiſche Auflöſungskräfte, die eine vollſtändige Auflöſung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte ſie die Natur in ihrer vegetabiliſchen und animaliſchen Operation beweiſen. Vielleicht daſs ſie dadurch Materien erzeugt, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt. Denn, wenn ſich der Wärmeſtoff etwa nur in die leeren Zwiſchenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, ſo würde die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſcher Materie. Die magnetiſche Materie bedürfte dann nicht ſolcher offenen Gänge und leeren Zwiſchenräume im Eiſen, wie Euler annimmt. Und ſo vermeiden wir auch hier das abſolut Leere in der Naturwiſſenſchaft. Es iſt alſo nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüſſigen Körpers in des feſten innern Theile zu erklären.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung.

Auflöſungsmittel,

auflöſendes Mittel, auflöſendes Medium, Menſtruum, *menſtruum*, *menſtrue*, heiſsen diejenigen Körper, welche andere aufzulöſen geſchickt ſind; vornehmlich nennt man die flüſſigen ſo, welche man zur Auflöſung der feſten gebraucht. Bei jeder Auflöſung wirken ei-

gentlich beide Körper in einander, der aufgelöfete Körper löfet jederzeit auch das Menftruum auf. Man mufs daher mit dem Wort Auflöfungsmittel nicht den falfchen Begriff verbinden, als ob das Auflöfungsmittel fich allein thätig, und der fefte Körper oder die aufzulöfende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen find beides flüffige Körper, und dann ift es gar nicht mehr fchicklich, den einen als Auflöfungsmittel, den andern als aufgelöftwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine feft ift, fo mufs der flüffige den ftärkern Zufammenhang feiner Theile trennen, und in diefer Rückficht etwas mehr thun, als in jener. Hier ift es fehr fchicklich, den flüffigen das Auflöfungsmittel zu nennen; man mufs nur nicht vergeffen, dafs der fefte Körper ebenfalls wirkt, und das Menftruum auflöfet (Gehler Art. Auflöfung. K. 98).

2. Der Name Menftruum kommt von dem Wahn der Alchymiften her, dafs eine vollkommene Auflöfung einen philofophifchen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflöfungsmittel).

Kant. metaphyf. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.
Gehler. phyf. Wörterb. Art. Auflöfung und Auflöfungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, *encouragement*. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wefens, fo dafs es dadurch bewogen wird, einem gewiffen Zwecke nachzuftreben. Zur Aufmunterung, fittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beifpiele. Sie fetzen nehmlich die Thunlichkeit deffen aufser Zweifel, was das Gefetz gebietet; und machen das anfchaulich, was die practifche Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wefen bewogen wird, dem Beifpiele zu folgen und auch fittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abfchn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Aufstand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extension, *extensio*, *extension*, *etendue*, *expansion*. So heisst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine stetige Grösse (*continuum*) einnimmt. Dieser Raum, oder diese Zeit, gehört zur reinen Anschauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüth statt findet, wenn die empirische stetige Grösse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden ist. Man muss folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anschauung verstehen, in welcher die Theile einer empirischen stetigen Grösse sich befinden, und welche Oerter ebenfalls zusammen eine stetige Grösse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, sondern nothwendig da ist. In dieser Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich ist sie rein, und zwar eine reine Anschauung (C. 35. 66.). In dieser weitern Bedeutung des Worts sagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*mathesis extensorum*).

2. Man kann in dieser Ausdehnung, mithin auch in den empirischen Grössen, die sie enthält (d. i. einer solchen, die mit Empfindung verbunden ist, und Körper, äussere Erscheinung, Materie, erfüllter Raum heisst), nichts als blosse Verhältnisse erkennen, nehmlich der Oerter derselben: ob z. B. diese Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung setzt schon etwas voraus, das in dem Ort ist. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct sich bewegen lässt, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, fo fetzt das nichts voraus, fondern ift die reine Erzeugung des (leeren, abfoluten) Raums felbft. Man nennt das die reine Conftruction durch Bewegung. Man denke fich nehmlich einen Punct, der fich fortbewegt, ein folcher Punct ift aber kein Körper, auch kein Repräfentant eines Körpers, fondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn fich nun diefer Punct fortbewegt, fo entfteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorftellung, und fo die Ausdehnung nach Einer Dimenfion, oder eine Linie in ftetigem Zufammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müfste Spuren von fich zurücklaffen, wenn die Linie vorhanden feyn follte, fondern man mufs thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erft auf diefe Weife erzeugt wird; und diefes ift auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit folcher Schnelligkeit und dunkelm Bewufstfeyn vor fich gehet, dafs es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich aufser uns vorhanden wäre. Eben fo verhält es fich mit Erzeugung der Fläche, wenn fich die Linie nicht nach der Länge, fondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn fich die Fläche fo fortbewegt, als wenn fie fenkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derfelben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum mufs alfo fchon Raum vorhanden feyn, und diefe Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, fondern nur durch Erfahrung erkannt werden, dafs etwas beweglich fei. Aber Bewegung als Befchreibung (oder Erzeugung) eines Raums ift ein reiner Actus der fucceffiven Synthefis des Mannichfaltigen (einer folchen, die nach und nach gefchieht) in der äufsern Anfchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anfchauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, fondern fogar zur Transfcendentalphilofophie (welche von der Erzeugung der Vorftellungen *a priori* handelt), indem durch diefe Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wissenschaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Mathesis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Versuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuschaffen. Es ist zu verwundern, dass dieser sonst so gründliche Kenner der critischen Philosophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transscendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil sie in derselben zu Hause (*conceptus domesticus*) ist. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von grossem Scharfsinn, aber sein Unternehmen kann ihm nicht gelungen seyn, und wenn es den Schein hat, so liegt es vielleicht darin, dass die ersten beiden Lehrsätze aus Begriffen, und nicht aus Construction der Begriffe bewiesen sind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorstellungen der Philosophen vor Kant ist die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenschaft, die an dem Körper auch unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen vorhanden ist, so dass, wenn auch kein Wesen mit einem solchen Vorstellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieses behauptete Cartesius (*Princip. Philos. P. II. I.*). Sein Grund ist theologisch, weil Gott uns sonst betröge, welches sich von Gott nicht denken lasse. Dieser Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, dass die Erkenntniss ja nichts weiter ist, als die Beziehung unsrer Vorstellungen auf einen Gegenstand, der selbst vermittelst des Erkenntnissvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelst einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, dessen weiterer Ursprung unerklärbar ist) erzeugt wird. Dahingegen Cartesius sich diese Gegenstände als Dinge an sich (s. An sich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntnissvermögens so vorhanden wären, wie wir sie anschauen. Wir wissen also nur nicht, was uns afficirt (s. Afficiren) und verursacht, dass wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unsere eigene Wirkung ist. Denn es ist nicht in unserer Gewalt, zu machen, dass wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Gemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniſs, und ist daher für Wesen, die bloſs sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniſs nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniſs vermittelst der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die auſser unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniſs von Gott verlangte, nehmlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, daſs die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloſs die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloſs bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Eſſ. ſur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, daſs ein solcher

Gegenſtand auſser uns, wie (in 3) Carteſius meint, vorhanden ſei, von dem gewiſſe kleine unmerkliche Körperchen in unſre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewiſſe Bewegungen verurſachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen urſprünglichen und erſten Eigenſchaften hätten. Allein dadurch wird im geringſten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für ſich ſei, und wie ſie entſtehe, ſondern die Vernunft muſs ſie für eine Wirkung Gottes, das iſt, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, daſs wir zwar die empiriſche Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was ſehr merkwürdig iſt, ſo können von dem leeren Raume, da er kein Körper iſt, auch keine Körperchen ausſtrömen, die unſre Sinne rührten, oder ſollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heiſst kleine Nichtschen, die auf unſre Sinne wirken?

5. Wolf iſt ebenfalls der Meinung, daſs die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an ſich gehört, und ſagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 1773.): „Die Seele ſtellet ſich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem gröſsten an bis auf das kleinſte, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Gröſsen und Bewegungen nicht von einander unterſcheiden, und aus ihrer Verwirrung entſtehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt beſtehe, und wie wir dazu kommen, daſs wir ſie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, daſs der Raum, als ein Nichts, doch auf unſre Sinne wirken müſſe, wenn die Ausdehnung auſser uns wirklich vorhanden ſei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, daſs wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da ſei, daſs alſo die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verschieden sei. Wenn man sich einen Körper vorstellt, sagt Leibnitz (*Essais sur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p.* 63), so muss man sich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abstract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abstracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieser unrichtigen Vorstellung im Artikel Raum.

7. Kant sagt, die Ausdehnung ist eine Eigenschaft, die aus dem sinnlichen Erkenntnissvermögen entstehet, und vermittelst deren Erzeugung reine Anschauungen und durch diese empirische Anschauungen und Erfahrungsgegenstände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelst der Ausdehnung wird es uns möglich, dass wir uns gewisse Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorstellen, wovon die erstern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloss sich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anschauung und Raum.

Kant. Crit der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1. S. 35. — II. Abschn §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 24. *** S. 155*)
Cartesii Princ. Phil. p. II. §. 1.
Locke Essais sur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.
Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 773.
Leibnitz Essais sur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. edit. de Raspe.

Ausdehnungskraft.

S. Elasticität.

Ausführlichkeit,

(logische) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunstwort, dessen sich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man sagt daher von dem Begriff eines Gegenstandes, er sei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und diese klar sind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dass man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die ausser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dass man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmässige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmässige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äussern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dass ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung desselben, und es ist klar, daſs dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verstehet. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, daſs das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniſs zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemiſsbraucht, indem man sich einbildete, unsre ganze Erkenntniſs bestehe in dieser Kunst der Entwickelung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniſs blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, daſs der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müsse, daſs sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine blofse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunft erfordert, von der die Logik nichts weifs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntnifsvermögen gegründete Metaphyfik, und das ift es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupft. I. Abfchn. I. S. 755*)

Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis, interpretation de la revelation.* Wir finden in dem aufgeklärteften Welttheile (Europa) alle Menfchen in einer Kirche (Gefellfchaft zur Befolgung der Tugendgefetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inftrument diefer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Gefellfchaft zur Befolgung der Rechtsgefetze als des Willens des Souverains) das Gefetzbuch ift, ift in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug ift, weil ein jeder daffelbe nach feinem Privatnutzen modeln würde; fo ift es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder diefelbe den Forderungen feiner phyfifchen Selbftliebe (der Befriedigung feiner Neigungen) gemäfs einrichten, und die Religion alfo ihren Zweck, Befferung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgefetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ftaatsbürgerliche Gefetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) fo befolgt werden mufs, als fei der Wille des Souverains darin enthalten; fo mufs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anfehen ftehen, dafs fie den Willen Gottes enthalte. Diefes Anfehen der h. Schrift, oder der in derfelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heifst der Kirchenglaube; fo wie man das Anfehen des Gefetzbuchs, welches in der Befolgung deffelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Gesinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heifst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches blofs äufserliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äufserliches, also eine äufserliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunfturfprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunfturfprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es mufs nachgewiesen werden, dafs die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, dafs sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, mufs erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heifst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung ſind. Die zwei gültigen Ausleger ſind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrſamkeit (*interpres divinus, qui fallere poteſt*);

II. der authentiſche, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus, qui infallibilis eſt*);

die drei angeblichen Ausleger ſind:

III. der ſchwärmeriſche, das Gefühl;

IV. der geiſtlich deſpotiſche, die Kirche;

V. der weltlich despotiſche, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der, welcher den Willen des Geſetzgebers aus den Ausdrücken, deren ſich derſelbe bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muſs alſo auf dem hiſtoriſchen Wege, oder durch Geſchichte, Sprachkenntniſs, Alterthumskunde, Critik u. ſ. w., d. i. Gelehrſamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweiſen, ſondern auch den Sinn dieſer Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menſchen, welcher durch dieſe Schriftgelehrſamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforſcht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abſtrahiren: ſo kann man ſagen, die Schriftgelehrſamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abſtrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrſamkeit beſitzt, ſonſt noch iſt) iſt der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentiſche Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der untrügliche Ausleger deſſelben, und daher Niemand anders als der Geſetzgeber ſelbſt. Der authentiſche Ausleger der h. Schrift müſste alſo Gott ſelbſt ſeyn. Nun macht uns Gott (auſser der Offenbarung, denn dieſe ſoll eben erſt authentiſch ausgelegt werden,) ſeinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion iſt nehmlich die Erkenntniſs, daſs diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für abſolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rückſicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unſre Pflichten, der Wille Gottes ſind. Dieſe Religion iſt ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengeſetzes unſrer Vernunft, oder der Grundſatz unſre Pflichten zu erfüllen, ſetzt ſie nothwendig voraus. Es iſt unmöglich, daſs ein Weſen, welches Bedürfniſſe hat, die aus ſeiner Natur entſpringen, den Grundſatz habe, ſeine Pflichten in der ſinnlichen Welt, in welcher es ſich vermöge ſeiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu ſetzen, daſs auch ſeine Bedürfniſſe und ſeine daraus entſpringenden Wünſche dann, wenn er ſie ſeinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müſste ſonſt ſeine Pflichten erfüllen, ohne alle Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe und Wünſche. Das iſt aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig ſeyn, und die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe nicht wünſchen, ſich widerſpricht. Da nun die Befriedigung unſrer Wünſche nicht von unſerm Willen, ſondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieſelbe doch unſrer Befolgung des Moralgeſetzes untergeordnet ſeyn ſoll, ſo folgt, daſs ſie, in dieſem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Weſens abhängen muſs, welches die geſammte Natur mit allen ihren Geſetzen in ſeiner Gewalt hat, und will, daſs wir jenen Grundſatz haben, und das Sittengeſetz befolgen ſollen. Folglich kann Niemand das Sittengeſetz aufrichtig befolgen, oder bemühet ſeyn, nach jenem Grundſatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Vorausſezzung fordert das Daſeyn Gottes. Geſetzt alſo auch, daſs der Tugendhafte ſich dieſes Glaubens nicht deutlich bewuſst wäre, ja ſelbſt theoretiſch das Daſeyn Gottes läugnete, ſo glaubt er dennoch in ſeinem Herzen an Gott, ſ. Gott. Dieſer Glaube heiſst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in ſich enthält, die aus demſelben logiſch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heiſsen rein, wenn ihnen nichts empiriſches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemiſcht iſt; wenn alſo weder die Beſchaffen-

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf ſie einflieſsen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein auſser der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) vorausſetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt, aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äuſsern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralifches Verhalten leiften können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diefe Folgerung würde nun den moralifchen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erftern Falle wäre fie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerfpräche fie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menfchen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralifchen Menfchen beftehet, weil diefer den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengefetz der Vernunft blofs erlaubt ift, fo mufs es als Zweck oder als Mittel mit unfern Pflichten in Verbindung ftehen. Als Zweck ift es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem fie Zweck an fich felbft ift; denn man kann feine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man fonft nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, fondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünfchten, alfo aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralifch (abfolut gut), fondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn fie diefen Namen verdienen foll, mufs daher blofs darum gefchehen, weil fie Pflicht ift. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung feyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirifche Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, fo kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derfelben feyn.

3. Die reine Vernunftreligion ift alfo der authentifche Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn fie etwas für den Sinn derfelben erklärt, fo erklärt damit der Gefetzgeber fein Gefetz felbft. Denn das Moralgefetz ift der unmittelbare Wille der Gottheit, fobald alfo eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgefetzes gedeutet wird, fo find wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in diefer Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entſteht, wenn der Geſetzgeber ſelbſt einer Stelle ſeines Geſetzbuches, welche etwa ſo dunkel iſt, daſs der Sinn derſelben zweifelhaft, oder daſs es ſelbſt wahrſcheinlich iſt, ſie habe urſprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln ſollen, einen andern Sinn giebt und ſie ſelbſt auslegt, und damit ſeinen Willen erklärt, ſo iſt die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch ſtets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollſtändig, wie man meinen könnte, wenn man etwa ſagen wollte, dieſe Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daſs die reine Vernunftreligion, in Anſehung deſſen, was der Menſch zu thun hat, nicht unvollſtändig iſt, da die Offenbarung nichts zu derſelben hinzuſetzen kann, was der Menſch auſser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa ſolche Mittel, die ſie befördern und zur Aufrechthaltung der ſichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniſs dieſer beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger iſt der Zeit nach der erſte. Das heiſst, die Geſchichte, welche das Hülfsmittel zur Unterſuchung des Urſprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung iſt, die Kenntniſs der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geſchrieben iſt, und die in den Ländern geſprochen wurde, wo die h. Schrift zuerſt anerkannt wurde, und andre Kenntniſſe, d. i. die Schriftgelehrſamkeit muſs den Urſprung und den Sinn der Offenbarung zuerſt erforſchen. Dann aber nimmt das Geſchäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion ſeinen Anfang. Dieſer authentiſche Ausleger iſt der Würde nach der erſte d. i. der oberſte Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentiſchen die Reſultate ſeiner Unterſuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widerſprechendes darin findet, ſondern daſs der Geiſt derſelben iſt, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausspruch bestehet: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausspruch ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, dass dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h. alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und andrer zur moralischen Besserung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äussern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muss daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zuoberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforschen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so muss die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nehmlich

lehrt, das mufs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder fich auf Moralität gründen, oder felbft eine Pflicht feyn. Vorausgefetzt alfo, dafs ein Buch die Offenbarung enthalte, fo kann der blofs gelehrte Ausleger deffelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunft, Sprachen, Alterthumskunde u. f. w. ausgerüftet wäre, aber etwa keine practifche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiffen, ob er fich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchft wahrfcheinlichen buchftäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen feyn, oder auch nur nichts für fie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn diefer Stelle des Offenbarungstextes, und fie müfste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegefe nach weniger wahrfcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralifchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weifs man nur die allgemeinen practifchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unfern Handlungen vorfchreibt, mit Sicherheit, indem unfere eigene Vernunft fie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entfcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zufammenftimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, dafs die reine Vernunftreligiou allein das dem Geifte nach verftehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchftaben nach lehrt und vorfchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchftäblichen Sinn derfelben ftehen bleibt, weifs er blofs Lehren und Vorfchriften; erft dann, wenn er fich zum reinen Religionsglauben erhebt, fieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geift diefer Lehren und Vorfchriften ein. Sähe er aber auch dann noch diefen Sinn nicht ein, fo müfste offenbar diefe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung feyn, oder die reine

Vernunftreligion muſs erſt noch einen Sinn darin finden, das heiſst, ſie zu ihrem Zweck auslegen. So ſammlet alſo der doctrinale Ausleger die Ausſprüche, Lehren und Vorſchriften der Offenbarung, um daraus ein Syſtem zuſammenzuſtellen, für ein beſtimmtes Volk und eine beſtimmte Zeit, welches Syſtem ſich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Anſehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube iſt. Der authentiſche Ausleger zeigt, was dieſes Syſtem für einen moraliſchen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch dieſen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das Syſtem ſelbſt, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig iſt. So wird alſo das kirchliche gemeine Weſen (die ethiſche Geſellſchaft, welche die Kirche heiſst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet ſeyn muſs, weil ſie für alle Menſchen gelten ſoll; die aber für diejenigen, welche das Anſehen der Offenbarung bedürfen, durch dieſe eine beſondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beiſpiel. Um dieſes an einem Beiſpiele zu zeigen, nimmt Kant Pſalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entſetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heiſst nach Knapps Ueberſetzung: Gott läſst mich Rache*) ſehn an meinen Feinden. Doch vertilg ſie nicht! — ſonſt vergäſs es mein Volk: Sondern treib ſie umher, durch deine Macht! Wirf ſie hinab (in die Ciſterne)! Herr unſer Schild! Sünde iſts, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber laſs ſie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Läſtern. Vertilg ſie im Grimm, vertilg ſie, daſs ſie nicht mehr ſind! Und alle Welt erkenne, daſs Gott Herr über Jacob ſei! Dann mögen ſie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther überſetzt Luſt; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speise, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieses Gebet, und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt: wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn: und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will also nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, sondern das Sittengesetz der Vernunft soll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforschten buchstäblichen Sinne schweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muss erst bestimmt werden, was reine Vernunftreligion ist. Das letztere ist aber ein Widerspruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerst in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann diese doch, ihrem Ursprunge nach, nicht aus der Bibel entspringen, weil sie diesem ihren Ursprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden soll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberste Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. diese der oberste Schriftausleger seyn müsse? Offenbar widerspricht der angeführten Stelle aus den Psalmen eine andere im Neuen Testamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Testamente buchstäblich verstanden wird, Christus sagt nehmlich: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ Diese Stelle des Neuen Testaments ist doch auch inspirirt, das heisst, beide sollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können sich daher einander nicht widersprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausschlag, nach ihm kann der buchstäbliche Sinn in der Stelle aus den Psalmen, wenn sie zur Offenba-

rung als solcher gehören soll, nicht statt finden. Man muss daher bei derselben entweder eine moralische, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäſse Auslegung annehmen, oder zugeben, daſs diese Stelle gar nicht im moralischen, sondern im juridischen Sinne zu verstehen, und in derselben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralischen Oberherrn der Welt, die Rede sei. Soll eine moralische Auslegung der Stelle statt finden, so könnte man sagen, der Psalmist gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geistlichen Feinde, der bösen Neigungen. Diese müsse man allerdings wünschen so zu besiegen, daſs es uns ein moralisches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu seyn. Und in dem Psalm werde um Gottes Beistand dazu gebeten.

8. Ist aber diese Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, so bleibt noch die Annahme übrig, daſs in der ganzen Stelle keine moralische, sondern jüdisch-theokratische Vorstellung herrsche. Der Jude dachte sich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt seiner Staatsverfassung (politischen Regenten) und folglich als den obersten Richter. Der Psalmist stellt nun vor, wie er, im Process mit seinen Feinden, seine Klage über sie vor diesen obersten Richter bringt, und darauf anträgt, seine Gegner auf das härteste zu bestrafen. Dadurch wird also gar nicht die Rachsucht, welche eine die Moralität angehende Gesinnung ist, gebilligt, sondern vielmehr ein Beispiel davon gegeben, daſs man im Staate sich nicht gegen seine Feinde selbst Recht verschaffen und sie bestrafen, sondern das Recht gegen sie und die Bestrafung derselben bei dem Richter nachsuchen müsse. Diese Vorstellung sichert wenigstens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ist, auf noch so harte Bestrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridische Erlaubniss (Befugniss) nicht die moralische Erlaubniss zur Rachsucht (welche eine Herzensgesinnung ist) gegeben wird. Nun ist aber der Geist des A. Testaments hauptsächlich Legalität, so wie der des N. Testaments Moralität. Eben so ist auch Röm. 12, 19. zu verstehen, wo es heiſst: die Rache (die Befugniss zu

strafen) ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr (5 Mos. 32, 35). Man legt diese Stelle gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache aus*), ob sie gleich wahrscheinlich nur andeutet, dass die Christen das in jedem Staat geltende Gesetz beobachten sollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzusuchen, so wie es in der jüdischen Theokratie gewesen sei, da auch die Bestrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache gewesen sei.

9. Diese Behauptung Kants, dass der reine Religionsglaube der oberste Ausleger der Offenbarung seyn müsse, ist auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, sie enthielten eine Offenbarung, so gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer gesucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und voraussetzt, in Uebereinstimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphilosophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, sie legten ihr einen moralischen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den sie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entstanden wäre. Sondern sie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine symbolische Vorstellung (oder Personificirung) der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens. Sie gaben den mancherlei lasterhaften Handlungen und wilden aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn, und machten dadurch alles moralisch. Auch die spätern Juden und selbst die Christen deuteten auf diese Weise, jene das A. Testament und die Träume ihrer Rabbinen, diese das N. Testament, welches aber

---

*) *Semleri paraphrasis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quasi amor hoc suadet, ut irae obsequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, dass der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so dass sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen lässt? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äusserte sich freilich anfänglich bloss durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlassten jene rohe Aeusserungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen übersinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muss sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muss, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, dass derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, dass die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, dass er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dass die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen muss, und die blosse Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blosse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dass der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dass folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt bloss daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dass eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα αναλογιαν της πιστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, dass der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muss man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mussten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muss, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern blos historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, dass sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Dieſer Geiſt Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden iſt) belehrt uns über den Willen Gottes und **belebt** uns mit Grundſätzen zu Handlungen (eben durch die Vorſtellung, daſs dieſe Grundſätze der Wille des Herrn der Welt ſind). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, daſs es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er ſich auf ein Factum gründet, auch der **hiſtoriſche** Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moraliſche Vorſchriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er bloſs aus der Moralität entſpringt, auch der **moraliſche** Glaube heiſſen kann). In jedem Kirchenglauben iſt daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion iſt. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muſs daher von dem Grundſatze ausgehen, dieſen Geiſt darin zu ſuchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchſten Gut, zur Beſtimmung des Menſchen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, ſo fern ſie von dieſem Grundſatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der **ſchwärmeriſche** Ausleger iſt derjenige, welcher ſich anmaſst, das **innere Gefühl**, d. i. die Art, wie ein Menſch in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt afficirt wird, an die Stelle des authentiſchen Auslegers zu ſetzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das Gefühl, das manche daher das **innere Licht** nennen, ſoll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, ſo wie den göttlichen Urſprung derſelben erkennen. Nun iſt nicht zu leugnen, daſs wer ſie lieſt, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorſchriften und einen Antrieb ſie zu befolgen **fühlen** muſs. Denn da die h. Schrift uns das Moralgeſetz vorhält, wir uns aber daſſelbe nicht ohne Achtung oder moraliſches Gefühl vorſtellen können (ſ. **Achtung**), ſo muſs uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denſelben vorſtellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, daſs sie von Gott sei (Joh 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniſs der Gesetze, und daſs diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniſs folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, daſs etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, daſs etwas durchs Moralgesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, daſs etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lesung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, daſs die Moralität des Gesezzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluſs der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Natururſache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müſste), sondern subjectiv (bloſs eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloſs für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntniſsgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derselben, auf sein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, sondern es ist nur ein Zustand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger selbst auslegen, als über streitige Auslegungen zu entscheiden, sich herausnehmen, und dadurch in der That sich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Gesetze vorschreiben. Der eine ist der geistlich despotische, oder derjenige, der sich anmaſst vorzuschreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen soll, und daher auch das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das geschieht, wenn die gröſsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geistliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchsetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entscheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft ist, so gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfasser eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daſs der authentische Ausleger entscheiden müsse, und da im Staat der Sinn des Gesetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräsentanten des Souverains entschieden wird; so glaubt man, daſs auch in der Kirche der Sinn des Gesetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräsentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium versammelten Kleriker oder Geistlichen) müsse entschieden werden. Allein zwischen einem Staat und einer Kirche ist der Unterschied, daſs in dem erstern der Gesetzgeber in den Repräsentanten wirklich vorhanden, und also ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentisch ist; dahingegen in der Kirche Gott der Gesetzgeber ist, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geistlichen auszumitteln, was der Wille Gottes sei. Denn diese gröſsere Anzahl kann gerade den Gesinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, dass gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmasst vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der bloss darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausstehlichste von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht bloss den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschliessen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch seine in Händen habende Gewalt vorzuschreiben, anmaſst, thut etwas, wovon er nichts versteht, und wovon er nicht einmal weiſs, was er thut. Denn er glaubt nicht, daſs er die Schrift auszulegen sich anmaſse, sondern setzt gewiſſe Kleriker dazu fest, welche den Sinn der h. Urkunde bestimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorschreiben sollen. Diese bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen soll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wiſſen, warum gerade aus ihren Händen; denn sollte es um der Gründe willen geschehen, die sie haben, so bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf diese Weise verfährt, so meint er, die Kirche lege aus, und er selbst bestimmt doch, wer der Repräsentant der Kirche hierin seyn soll, und macht sich eben dadurch zum obersten (aber ganz schimärischen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat muſs sich also nie in die Auslegung der h. Schrift mischen, sondern nur dafür sorgen, daſs es nicht an gelehrten und rechtschaffenen Schriftgelehrten und Religionsphilosophen fehle, und daſs sie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterichtet, gebeſſert und getröstet werden soll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber sollte sich der Staat nie in ihre Streitigkeiten mischen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abschn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'extermination, d'extirpation.* So heiſst ein Krieg, welcher nur durch die physische Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So sagte *Louvois* zu *Meinders*, den der groſse Churfürst Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geschickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyfifche Vertilgung beider Theile treffen. Ein folcher Krieg mufs fchlechterdings unerlaubt feyn. Denn durch einen folchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältnifs mehr ftatt finden könnte. Folglich mufs auch der Gebrauch der Mittel zu einem folchen Kriege unerlaubt feyn.

2. Die Mittel, deren man fich in einem Ausrottungskriege bedient, find Meuchelmord, Giftmifcherei, Brechung der Capitulation, Anftiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. f. w. Diefe Mittel müffen fchlechterdings den Untergang derer nach fich ziehen, gegen die fie gebraucht werden. Denn fie find niederträchtig, d. h. der Feind kann fich dagegen nicht fchützen, weil fie nicht den Muth, fondern nur die Verfchlagenheit des Angreifers vorausfetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die fich derfelben bedienen, indem fie bald nicht blofs im Kriege, fondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Delf Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abfchn. §. 57. S. 222.

Aufser

mir, ἔξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Diefer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, nicht ich felbft, fondern von mir (dem Subject) unterfchieden (*a nobis diverfum*) ift. Das Object ift nicht zugleich das Subject; oder

2) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, fich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erftern Sinne fage ich, die Dinge an fich

---

vel ad plane perdendum hoftem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erftere ift der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürften. *Pufendorf. de reb. geft. Frid. Wilh. M. XVII. 71.*

find aufser mir, d. i. nicht blofs Vorftellungen meines Erkenntnifsvermögens, folglich nicht etwas von mir felbft; im andern Sinne ift das Buch, das ich lefe, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaifer Auguftus ift aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbefitz in der metaphyfifchen Rechtslehre ift der Befitz von etwas, das nicht aufser mir ift, im erftern Sinn des Worts. Der Befitz von etwas, das aufser mir ift, in der zweiten Bedeutung, ift ein empirifcher Befitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptft. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürftengewalt, Selbftherrfchaft, Alleinherrfchaft, αυτοκρατορια, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrfchergewalt, die keine andre neben ihr weiter vorausfetzt.

1. Man kann fich nehmlich eine Herrfchergewalt denken, die einer andern unterworfen ift, und eine Herrfchergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erftere ift der Monarchie entgegengefetzt, die letztere der Ariftokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in folchen Erzeugungen, welche von unferm Verftande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ift ein Aggregat vieler Subftanzen aufser einander; nun beftände jene Autokratie der Materie darin, dafs diefes Aggregat die alleinige Urfache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unferm Verftande nur dadurch begriffen werden können, wenn er fich diefelben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrfcher neben fich, aus deffen Verftande fich die zweckmäfsige Einrichtung deffen, was doch Zweck ift, erklären liefse; diefes ift aber widerfprechend, weil Zwecke nur durch einen Verftand möglich find, und nicht durch ein blofses Aggregat aufser einander befindlicher Subftanzen. Zweck ift das, was nur als Product einer Urfache im in-

nern Sinn vorgestellt werden kann; Materie ist aber das, was blofs im äufsern Sinn vorhanden ist. Folglich widerspricht sich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo nur Einer herrscht, eine **Autokratie** weil der Herrscher Niemand neben sich hat, dessen Wille mit dem seinigen zusammen verbunden herrschte; sondern er herrscht selbst, ohne dafs, wie in der Aristokratie, noch mehrere dabei concurriren. In diesem Sinne nennen sich manche regierende Herrn **Selbstherrscher**. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck **Monarchie** statt **Autokratie** ist nicht dem Begriffe der letztern angemessen; denn **Monarchie** bedeutet die höchste Herrschaft, **Autokratie** aber die **völlige**, oder **Alleinherrschaft**. Der **Autokrator** hat alle Gewalt, der **Monarch** hat die höchste Gewalt, der erste ist der wirkliche Souverain, der letztere repräsentirt ihn blofs (K. 209.).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Deff. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.
Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschn. §. 51. S. 209.

Autonomie

des **Willens**, *autonomia*, *autonomie*. Die **Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn** (G. 98.) (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens. G. 87.).

1. Die ganze **practische** Gesetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengesetz gegeben wird, gründet sich, in so fern wir diese Gesetzgebung an und für sich selbst betrachten (**objectiv**), auf einer Regel, von der sich alle Sittengesetze müssen ableiten lassen. Diese Regel soll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweisung zu seyn, wie wir unsre Wünsche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünsche zu thun, vielmehr fordert sie die Aufopferung eines jeden Wunsches, der sich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet also nicht auf Gegenstände, die

wir begehren möchten, die unsern Willen zum Wollen bestimmen könnten. Da nun auf diese Weise der Wille, in so fern ihn bloss das Sittengesetz bestimmen soll, keinen Gegenstand des Begehrens hat, so bleibt weiter nichts übrig, als die Form seines Wollens, nehmlich dass er nicht anders wolle, als so, dass es Gesetz sei, so zu wollen, wie er will. Dies ist nun der oberste Grundsatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches sich so ansdrücken läst:

> H a n d l e n u r n a c h d e r j e n i g e n M a x i m e, d u r c h d i e d u z u g l e i c h w o l l e n k a n n s t, d a s s s i e e i n a l l g e m e i n e s G e s e t z w e r d e.

Diese Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. sie ist so gefasst, dass davon keine Ausnahme gilt, dass es kein Wesen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht sie fähig, ein Gesetz zu seyn; denn ein G e s e t z für den Willen ist eine solche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieses Gesetz durch den Willen, der ihm unterworfen ist, eben so allgemein befolgt werden sollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgesetzen geschehen; so kann obiges Princip auch so ausgedrückt werden:

> H a n d l e, a l s o b d i e M a x i m e d e i n e r H a n d l u n g z u m a l l g e m e i n e n N a t u r g e s e t z e w e r d e n s o l l t e.

2. Die p r a c t i s c h e Gesetzgebung gründet sich aber s u b j e c t i v (d. h. wenn wir bloss auf das Subject Rücksicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Gesetzgebung an und für sich) auf den Z w e c k dieses Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Z w e c k haben bei allen seinen Handlungen? Denn dieser Zweck muss auch die Regel für seine Handlungen bestimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen bestimmen sollen, so fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt also nichts übrig, als der Mensch selbst, oder er muss sein eigener Z w e c k seyn. Da sich nun dieses aber

mit jedem Menschen so verhält, so ist dieser subjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entspringt also ein andrer Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

> Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.

Ein vernünftiges Wesen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die sich denken lassen, sind nur in vernünftigen Wesen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Wesen ist nicht etwa blosses Mittel zu einem andern Zwecke, sondern Zweck an sich selbst.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide obersten Grundsätze zusammen nehmen:

a aus dem zweiten in (2), dass der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gesetzgebend sei, weil der Grund seiner Gesetze in nichts anderm als in seiner eigenen Person liegt, nehmlich ein vernünftiges Wesen, es sei dasselbe nun selbst, oder ein andres, nie bloss als Mittel, sondern als Zweck an und für sich zu brauchen;

b. aus dem ersten in (1), dass der Wille eines vernünftigen Wesens allgemein gesetzgebend sei, weil er sich nach keinen andern Maximen zu Handlungen bestimmt, als nach solchen, durch die er wollen kann, dass diese Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Wesen geltendes) Gesetz werde.

4. Diese Idee nun von dem Willen des vernünftigen Wesens, dass er ein allgemein gesetzgebender Wille sei, und er folglich in den Gesetzen, die er befolgt, lediglich von sich selbst abhängt, heisst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

> Handle nur nach demjenigen Gesetze, durch welches du dich als allgemein

gefetzgebend betrachten kannft. (M. II. 95. G. 72.).

Diefer Grundfatz heifst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille mufs hiernach als einem Gefetz unterworfen angefehen werden, von dem er fich felbft als Urheber (als gefetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht beftehen können, müffen verworfen werden. Gefetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu fagen, wenn es fein Vortheil erfordert,

fo frage ich, kann diefe Maxime mit der eigenen allgemeinen Gefetzgebung zufammen beftehen? Hier findet fich nun gleich,

a. dafs es nicht die eigene Gefetzgebung ift, die das Gefetz giebt, fondern die Selbftliebe, denn der Vortheil dictirt das Gefetz;

b. dafs es kein allgemeines Gefetz ift, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es fein Vortheil erfordert, foll es gelten.

Hieraus fehe ich nun, dafs die Maxime kein Sittengefetz ift. Es fragt fich aber, ob fie nicht mit der eigenen allgemeinen Gefetzgebung beftehen kann. Da findet fich aber:

dafs wenn es allgemeines Gefetz wäre, dafs ein Menfch dann, wenn es fein Vortheil erforderte, die Unwahrheit fagen könnte, es einem folchen Menfchen in diefem Fall gar nicht als Zweck, fondern blofs als Mittel, das feinem Vortheil dienftbar wäre, dienen würde.

Dies widerfpricht aber meiner eigenen allgemeinen Gefetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gefetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wefen, als Zweck an und für fich, betrachte. Folglich ift jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diefe Eigenfchaft des Willens, dafs er allgemein gefetzgebend ift, fchliefst bei feiner Gefetzgebung alles Intereffe aus, weil fonft diefes, und nicht der Wille, das Gefetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengefetze ausfagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein anderes Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäfsig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heifst, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94 G. 72).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weifs darauf immer eine Antwort, z. B: um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne dafs ihn ein andres Warum daran knüpft, als dafs es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und blofs durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heifst (M. II. 96. G. 93).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht blofs wozu brauchen läfst, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es mufs aber bewiesen werden:

I. dafs gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. dafs es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läfst sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, dafs alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müfste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Dafs aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, dafs die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, dafs er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, dafs, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schliesst, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muss. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dass aber diese Freiheit kein Hirngespinst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht bloss zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müssten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen läfst, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen läfst, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben läfst, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun bloss Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unsre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unsre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäss seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

lich dadurch, daſs ein unbedingter, intelligibeler Wille durch ſein unbedingtes Geſetz den empiriſchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beſtimmt wird, beſchränkt und ſich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läſst ſich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daſeyn des Sittengeſetzes einſehen, aber nicht begreifen, wie ſie möglich ſei. Denn das hieſse die Freiheit begreifen, welches unmöglich iſt, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus ſeinen Urſachen, die aber ſtets mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und aller Freiheit entgegen ſind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſch S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III. Abſchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abſchn. — Wie iſt ein categor. Imperat. möglich. S. 111

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geſchmacks. S. Geſchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιώματα, *axiomata*, *axiomes*, ſind ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, ſo fern ſie unmittelbar gewiſs ſind (C. 760.); z. B. daſs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt.

I. Daſs zwiſchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich iſt, iſt

1. ein Grundſatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in ſich, z. B. des Satzes, daſs wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB ſo auf die Seite DE fällt, daſs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich iſt; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich iſt, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, nach obigem Grundsatze auch BC auf EF fallen muss. Denn zwischen B und C, welche zugleich die Puncte E und F sind, ist, nach diesem Grundsatz, nur Eine gerade Linie möglich, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, so müssten nothwendig zwei verschiedene gerade Linien zwischen den beiden Puncten statt finden.

b. er ist nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet, sondern in der unmittelbaren Anschauung. Ich kann mir in Gedanken schlechterdings nicht zwischen den Puncten A und B zwei verschiedene gerade Linien sinnlich machen.

2. Dieser Grundsatz ist aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu versuchen, ob es auch sich in der Natur wirklich so verhält; sondern ich weiss es gewiss, es ist nicht anders möglich, und es muss allenthalben in der Natur sich so finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin versetzt werden könnten, würde es anders seyn. Der Grundsatz ist also nothwendig, denn das Gegentheil von ihm ist nicht möglich, und er ist allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich ist er *a priori*, oder bloss in der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieser Grundsatz ist ferner synthetisch, d. i. das Prädicat, dass nur Eine gerade Linie zwischen zwei Puncten möglich ist, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller dieser Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts ist, dass er das im Raum ist, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, dass sie eine Länge ohne Breite ist, und diese ist gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt sind. Allein alle diese Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zusammen etwas, woraus man folgern könnte, dass zwischen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne sich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, ist

es nicht möglich, zu wiſſen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt ſeyn können. Ja es iſt nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man ſie ſich noch nie ſinnlich vorgeſtellt hätte. Hierans folgt, daſs in dem Grundſatze, von dem wir ſprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, ſondern daſs Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die ſinnliche Darſtellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Dieſe ſinnliche Darſtellung (die Conſtruction) der geraden Linie iſt das dritte vermittelnde Erkenntniſs, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject ſynthetiſch mit einander zu verbinden.

4. Dieſer Grundſatz iſt endlich unmittelbar gewiſs, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewiſsheit deſſelben zu überzeugen, ſondern ich darf mir das, was er ausſagt, nur in Gedanken ſinnlich vorſtellen, ſo ſehe ich gleich ein, daſs es nicht anders ſeyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde ſinnliche Darſtellungen (Conſtructionen) als der der geraden Linie ſelbſt.

II. In der Philoſophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philoſophie iſt die Vernunfterkenntniſs nach Begriffen, aber nicht nach ſinnlichen Darſtellungen *a priori* (Conſtructionen). Nun laſſen ſich zwei Begriffe nicht ſynthetiſch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniſs. Dieſes dritte vermittelnde Erkenntniſs kann aber nicht etwa auch ein Begriff ſeyn, denn dieſer Begriff würde doch wieder etwas vorausſetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verurſachte, daſs er nicht für ein Hirngeſpinſt, ſondern für einen Gedanken anerkannt werden müſste, der einen wirklichen Gegenſtand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiſs, ſondern erſt vermittelſt des Gegenſtandes, auf den ſich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philoſophie hat nun zwar auch ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, aber ſie unterſcheiden ſich von

den Axiomen dadurch, dafs fie nicht unmittelbar gewis find, z. B. der Satz: alles, was gefchieht, hat feine Urfache. In diefem Satze liegt auch das Prädicat Urfache nicht in dem, was gefchieht, auch ift die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich ift es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urfache vorausfetzen) davon abgeleitet werden, ein fynthetifcher Grundfatz *a priori*. Allein das dritte, worauf fich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, ift, dafs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weife beftimmt werden mufs. Da alles, was gefchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unfre Wahrnehmungen auf einander folgen, fo würden wir nicht unfre (fubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Befchaffenheiten auf einander unterfcheiden können, und nicht wiffen, ob B auf A wirklich, oder nur in unfrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig beftimmt würde. Das gefchieht nun durch den Begriff der Urfache und Wirkung, indem das, was ich Urfache nenne, nichts anders als die Vorftellung von etwas ift, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urfache folgt. Ich erkenne alfo die Gewifsheit jenes philofophifchen Grundfatzes aus der Nothwendigkeit deffelben, wenn ich Erfahrung und fubjective Wahrnehmung von einander foll unterfcheiden können. Folglich kann ich einen folchen Grundfatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discurfive Grundfätze, oder folche, die fich auf Begriffen gründen, find alfo ganz etwas anders, als intuitive Grundfätze, oder folche, die durch unmittelbare Anfchauung erkannt werden. Die letztern find Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundfätze erklären. Die Axiomen find ohne allen Beweis gewifs, man darf fich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorftellen. Die discurfiven Grundfätze aber erfordern jederzeit noch eine befondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundfatzes kann nehmlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehrsatz und jener höhere Satz der Grundsatz. Der Grundsatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniss seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, dass ohne ihn die Erkenntniss des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven) Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heisst die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundsatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 213. C. 188.). Die **Axiomen** oder **mathematischen** Grundsätze sind also **evident**, d. i. anschauend gewiss, die **discursiven** oder **philosophischen** Grundsätze sind zwar auch gewiss, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. **Apodictisch**. Man drückt die evidente Gewissheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, dass man sagt, es ist so gewiss, **als zweimal zwei vier ist**. Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transscendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiss, als dass 2 mal 2 vier ist, sonst hätte es **Hume** nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundsätze so schlechthin gebieten, sondern muss jederzeit ihre Wahrheit **deduciren**, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, dass Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruhet, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muss die Transscendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, axiomes d'intuition.

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines discurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine sinnliche Vorstellung vorkommen, welche nicht so beschaffen wäre. Die philosophischen Grundsätze unterscheiden sich nun dadurch von den Axiomen, dass sie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (s. den vorhergehenden Artikel Axiomen); so auch dieser.

4. Diese Deduction ist nun folgende: Alle Erscheinungen enthalten eine Anschauung in Raum und Zeit, denn Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand, der unsre Sinnlichkeit so **afficirt** (s. **Afficiren**), dass dadurch eine Anschauung desselben entspringt, die allein unter den Bedingungen der Anschauungen, Raum und Zeit, möglich ist. Raum und Zeit sind aber extensive Grössen, folglich müssen alle Erscheinungen, als Anschauungen in Raum und Zeit, extensive (**ausgedehnte**) Grössen seyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erscheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (s. **Aggregat**) angeschauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Grössen, z. B. der intensiven, sondern nur bei denen ist, die uns extensiv als solche vorgestellt und **apprehendirt** werden (s. **Apprehension**). Unter dem Begriff einer **extensiven** (ausgedehnten) Grösse ist nehmlich eine solche zu verstehen, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, und also nothwendig vor dieser hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den successiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine bestimmte Zeitgrösse erzeugt wird.

6. Wir können also keine Erscheinungen anschauen, als so, dass die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Grösse überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239 C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie sinnliche Anschauung *a priori* allein möglich ist, oder die Bedingungen derselben, oder wie allein das reine Bild (**Schema**) der äussern Er-

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Erklärung
der
im Texte und im Regifter gebrauchten Buchftaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphyf. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erfter Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphyf. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practifchen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena.
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants fämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädifches Wörterbuch der crit. Philof.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchftaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	zu S.	44. 207.
—	2.	-	70.
—	3.	-	97.
—	4.	-	97.
—	5.	-	97.
—	6.	-	99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. ſtehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.

Register

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

Folgende grösstentheils, nicht dem sorgfältigen Corrector, sondern dem Abschreiber des Manuscripts zuzurechnende Fehler, sind zu verbessern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzusehen.

Seite 1 Zeile 9 statt hinten lies hinter.
— 40 — 3 von unten, st. La Nie l. Locke.
— 42 — 4 st. von l. vor.
— 43 — 14 von unten, st. a l. C.
— 75 — 8 — — st. Affinität l. S. Affinität.
— 80 — Ueberschrift. st. Aesthetik l. Aesthetik.
— 83 — 15 von unten, st. 741 l. 74.
— 87 — 22 st. sie l. ihn.
— 97 — 8 st. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117 — 7 von unten, st. Verletzung l. Versetzung.
— 119 — 3 — — st. Sürrogat l. Surrogat.
— 121 — 14 st. C. S. 89. 4 l. C. 89, 4.
— 127 — 11 st. objectiv l. subjectiv.
— 130 — 2 von unten, st. konnte l. könnte.
— 134 — 8 des Textes von unten st. (15 l. (Analogie, 15.
— 161 — 16. 17. st. das ist beide in Verknüpfung mit einem, der l. das ist eine Verknüpfung zwischen beiden.
— 164 — 11 von unten, st. nun l. nur.
— 165 — 10 — — st. Aber l. Allein.
— — — 1 — — st. oder sich l. oder die sich.
— 166 — 8 st. von l. bei.
— 172 — 11 von unten, st. stimmt mit l. stimmt dann mit.
— 183 — 1 — — st. P. l. Pr.
— 233 — 17 st. 21 l. U.
— 386 — 15 von unten, st. P. l. Pr.
— 388 — 4 st. P. l. Pr.
— 393 — 3 von unten st. 127 l. I, 27.
— 396 — 10 — — st. Pr. l. P.
— 408 — 16 st. K. l. N.
— 439 — 17 von unten, st. Aristokratie l. Autokratie.
— 447 — 5 st. III l. 111.
— — — 6 von unten, st. Fig. 7. l. Fig. 10.

Fig: 2.

C D A B E D

Fig. 4.

D E C A B F G

A

A B D E

Fig. 7

B C A

Fig: 6.



ENCYCLOPÄDISCHES

W Ö R T E R B U C H

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1798.

Baſtarderklärung,

Definitio *hybrida*, *definition hybride*. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntnißquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, ſonſt wäre der Menſch nicht frei, ſondern er muſs in das Ueberſinnliche geſetzt werden, obwohl dieſer Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Geſetzgebung der Vernunft abzuweichen, iſt eigentlich nicht ein Vermögen, ſondern ein Unvermögen. Obige Erklärung ſetzt alſo den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falſches Licht, und iſt theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daſeyn des Sittengeſetzes vorausſetzt, einer überſinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden iſt, folglich iſt ſie eine Baſtarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunſt,

architectura, architecture. So heiſst die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäſsig darzuſtellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunſt. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darſtellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienſte geweihet iſt, errichten.

2. Einen ſolchen Gegenſtand bringt die Natur nie hervor, er iſt nur durch Kunſt möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menſchen hervor, aber als Kunſtproduct müſſen wir ſie dem Schöpfer zuſchreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daſs man geſtehen müſste, es ſei zum öffentlichen Gottesdienſte be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmung deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften enthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenſtände ſchön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muſs ſich unſer Geſchmacksurtheil durchaus nach dieſen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in ſolchen Erfahrungsregeln iſt. Statt das die Geſchmacksregeln das Geſchmacksurtheil beſtimmen ſollten, muſs vielmehr das Geſchmacksurtheil der Probirſtein der Richtigkeit der Geſchmacksregeln und Criterien des Schönen ſeyn (C. 35.). Baumgarten gab ſeine Aeſthetik oder Geſchmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aeſthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieſes Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft fortgeſetzt, auch ſchon, Halle 1748, ein Lehrbuch derſelben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magiſter zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit Beifall, und wurde zum auſſerordentlichen Profeſſor der Philoſophie daſelbſt ernannt, aber 1740 als auſſerordentlicher Profeſſor derſelben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 ſchien ſeine Geſundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. deſſelben Monats ſtarb er am Schlagfluſſe. Er hinterlieſs den Ruhm eines der ſcharfſinnigſten Philoſophen und vortrefflichen Analyſten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine groſse Stärke hatte. Aber eben dieſe letztere Eigenſchaft verleitete ihn auch, die Metaphyſik ſelbſt für einen Inbegriff von Analyſen zu halten, daher wir in ſeinem Syſtem derſelben auch ſo viel bloſs logiſches finden. Er kannte noch nicht den in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes ſo wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphyſiſcher Sätze nicht in den Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens aufſuchten, ſondern aus den metaphyſiſchen Begriffen ſelbſt entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deff. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorfteher einer Kirche (R. 223.). Er ift eins der Stücke, wodurch fich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden foll, von derjenigen unterfcheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat blofs Diener, welche die Vernunfteinficht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derfelben in den Gefinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet find. Diefe Diener find alfo Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten ift, ohne dafs diejenigen, die Mitglieder der Kirche find, fich von der Richtigkeit der Glaubensfätze, es fei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben ift. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, fo mufs er fich blofs auf die Offenbarung ftützen; nun verftehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müffen fie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Diefe Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erfte ift der Fall in folchen proteftantifchen Kirchen, deren Geiftliche fich anmafsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten blofs auf die Schrift, die fie entweder nach eigener Einficht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorfchrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholifchen Kirche geboten, in der die Geiftlichen zum Theil wirklich mit äufserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn find, z. B. der

Pabst über den Kirchenstaat, oder doch, als geistliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewisse, durch Gewalt unterstützte, Herrschaft ausüben, besonders da, wo eine Inquisition (geistliches Gericht zur Criminaluntersuchung des Glaubens der Menschen) ist. So sollte noch 1796 der Professor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängnisstrafe gezüchtigt werden, weil er selbst, ohne dass man es ihm beweisen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Grossinquisitor und die Mönche, die ihm das Urtheil sprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abschn. S. 237 (223). II. Abschn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniss, *significatus*, *sensus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muss eine Bedeutung haben, heisst, es muss ein Object oder ein Gegenstand gegeben seyn, auf den er sich bezieht, oder der durch diesen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen solchen Gegenstand, so ist der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So sind alle diejenigen Begriffe, die sich nicht auf eine Anschauung beziehen, durch welche uns allein Gegenstände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Gespenst; es sei denn, dass das Sittengesetz sie nothwendig voraussetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle sie practische Bedeutung haben, d. h. sich auf das moralische Handeln beziehen, das allein durch sie möglich wird. Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) sind ohne Bedeutung und leer, wenn sie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, dafs es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein blofses Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die blofse Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der blofse Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weifs ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, dafs sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, dafs es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntnifs kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntnifs keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein blofses Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntnifs objective Realität haben, so mufs ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heifst, es mufs dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntnifs), oder sie mufs selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntnifs). Sonst ist die Erkenntnifs, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann blofs

ge dacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenstand zu diesem Begriff ist in keiner Erfahrung gegeben, auch ist er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: dass eine jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, vielmehr schneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Untersuchung ab, wenn er sich einmischt. Alles, was wir von Gott prädiciren, sind Negationen oder Verneinungen sinnlicher Eingeschränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwissenheit u. s. w. möglich sei, begreifen wir nicht. Als Erkenntnisse sind diese Begriffe also ohne Sinn und Bedeutung, so wie der Begriff Gott selbst. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn sie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenstände im Raum und in der Zeit sind Raum und Zeit nichts, sie selbst sind reine Anschauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müssen, indem es uns unmöglich ist, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So sind die Formen, in welche, durch unsre Sinnlichkeit, alle sinnliche Gegenstände gekleidet werden, und eben daher sind alle Erfahrungsgegenstände den Gesetzen der Mathematik (der Wissenschaft von diesen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muss sich nothwendig in der Körperwelt so finden. Dadurch also bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenstand desselben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abstrahiren, s. vorher in 1. das Beispiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorstellung eines Daseyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f). Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, dass ohne sie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practische Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretischer Rücksicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntniss geben; so kann er doch zum practischen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgesetz. So hat z. B. der Begriff der Ursache auf etwas Uebersinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieser Begriff verliert sogleich seinen Sinn, wenn ich vom sinnlichen Schema desselben abstrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieser Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherseyn und Nachherseyn möglich ist, weg, so bleibt mir nur noch der logische Begriff des Erkenntnissgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Ursache begreife. Da nun das Uebersinnliche nicht in der Zeit ist, so fällt die Möglichkeit weg, das Uebersinnliche als wirkende Ursache (*causa noumenon*) zu erkennen. Indessen ist Ursache ein reiner Verstandesbegriff, und an sich selbst nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, sondern gänzlich aus dem Verstande entsprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Uebersinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund ist, wodurch aber eigentlich keine bestimmte Ursache erkannt wird, und der Begriff keine theoretische Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an sich denke (s. An sich) oder nicht bloss als Erscheinung, sondern als übersinnlichen Grund (*causa noumenon*) freier oder moralischer Handlungen (d. i. solcher, die nicht nach Naturgesetzen bestimmt werden), die von einer Erscheinung, bei der keine Wirkung frei, sondern jederzeit nothwendig ist, nicht möglich sind; so begreife ich mich und meine Causalität (Fähigkeit, Ursache freier Handlungen zu seyn) dadurch nicht. Allein, es ist darin doch kein Widerspruch, denn das Moralgesetz (das reine practische Gesetz *a priori*), das mich zum Handeln bestimmt, und also selbst Causalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine solche Ursache zu denken, und so bekömmt diese Vorstellung meiner, als einer intelligibeln Ursache, oder übersinnlichen Ursache freier Handlungen zwar

nicht theoretiſche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practiſche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, ſittlich gut zu handeln, welches ich doch ſoll (P. 86. f. 97.). Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practiſche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfniſs.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptſt. S. 185. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 294. f. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfniſs.

Eine ſubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich iſt, aus einem Grunde, der in mir ſelbſt liegt, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſes Etwas ſubjectiv und daſſelbe Bedürfniſs, z. B. die Idee von Gott iſt Bedürfniſs der reinen Vernunft, es iſt derſelben unmöglich, dieſe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft ſelbſt liegt, folglich aus einem ſubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengeſetze nicht entſagen, welches ſie ſich ſelbſt giebt. Nun ſetzt aber das Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll, voraus, daſs meine Wünſche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entſpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deſſen durch Befolgung des Sittengeſetzes würdig werde. Dies iſt nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Weſen die ganze Welt in ſeiner Gewalt hat, zugleich das Sittengeſetz will, und nach der Befolgung deſſelben das Schickſal der vernünftigen Weſen beſtimmt, d. h. wenn ein Gott iſt. Die Idee Gott iſt

alfo Bedürfnifs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengefetzes, welches fie doch befolgen foll. Diefer fubjective Grund der Idee eines Gottes ift für die practifche Vernunft objectiv gültig, f. Bedeutung. Ein folches Bedürfnifs der practifchen Vernunft kann ein practifches heifsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines folchen Bedürfniffes willen annehmen mufs, heifst ein Poftulat oder eine Forderung der practifchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es ift ein Gott. Ein folches Bedürfnifs ift auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchften Gut (Tugend und Glückfeligkeit) zu ftreben (P. 256.). Dies fetzt voraus, dafs das höchfte Gut: und folglich auch ein Gott, der es will, möglich fei. Dies ift alfo ein Bedürfnifs in fchlechthin nothwendiger Abficht, nehmlich das Sittengefetz zu erfüllen; aus diefer Abficht kann der Rechtfchaffene fagen, ich will, dafs ein Gott fei u. f. w. weil ich von meinem Intereffe daran nichts nachlaffen darf. (M. II. 562. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfnifs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ftarken Getränken hat, mufs das Bedürfnifs haben, ftarke Getränke zu geniefsen. Denn fo lange er die Neigung dazu hat, liegt in feiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ftarke Getränke nicht zu wollen. Er mufs alfo erft die Neigung ausrotten, dann allein kann auch fein Bedürfnifs aufhören (G. 38*). Ein folches Bedürfnifs der Neigung kann ein finnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniffe der reinen fpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem fpeculativen Gebrauche. So forfcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es ift ihrer Natur, vermöge der fie immer die Vollendung aller Speculationen will, wefentlich, nach der oberften und letzten Urfache zu fragen. Da das der Vernunft wefentlich ift, fo ift es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat fie ein Bedürfnifs, eine oberfte Welturfache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäfsigkeit in der Natur zu erklären. Diefe Bedürfniffe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um diefes Bedürfniffes willen annehme, ift nicht fo nothwendig und unumftöfslich, als bei der practifchen Vernunft. Ein Satz

dèn ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38 *) Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*).“ Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugniſs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derſelben voraus, indem er ſagt: „Freiheit iſt die Befugniſs, keinen äuſsern Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiſtimmung habe geben können.“ Das iſt offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint ſeyn. Verſtehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moraliſche Freiheit, oder das Vermögen, nach moraliſchen Geſetzen zu handeln; ſo hieſse Befugniſs das Vermögen zu ſittlichen Handlungen, in ſo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein ſittliches Gebot (Imperativ) entgegen ſtehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugniſs von Erlaubniſs (*facultas moralis*) nicht unterſchieden, und Befugniſs kein Rechtsbegriff, ſondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ſtimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugniſs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, daſs der Begriff der Befugniſs allein in die Rechtslehre gehöre, und ſich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben ſo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubniſs zur Pflichtmäſſigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugniſs wäre hiernach diejenige Beſchaffenheit einer Forderung, daſs auf ſie zu achten Niemandes Pflicht iſt, daſs ſie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ſtreitet. Es iſt z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniſſe ſtehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das iſt nicht möglich, ſonſt müſste der feindliche Soldat die Pflicht haben, ſich tödten zu laſſen, weil alles Recht ſich auf eine ihm correſpondirende Pflicht gründet. Er ſagt alſo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf dieſe ſeine Forderung, ſondern wehrt ſich, ohne daſs er dadurch einer äuſſern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht der

feindlichen Soldaten kränken, wenn ſein Gegner ihn tödtet:, denn ſonſt müſste dieſer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat ſeyn, (es iſt nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenſtandes). Folglich iſt der Soldat **befugt**, den Feind zu tödten, das heiſst: wenn er es thut, ſo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, ſondern handelt mit einer **rechtlichen** Erlaubniſs, die von der **ſittlichen** Erlaubniſs unterſchieden iſt. Denn die ſittliche iſt die vor dem Richterſtuhl des Gewiſſens, die **rechtliche** hingegen die vor einem äuſsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. **Klein** (Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugniſs auf gleiche Art. Der Recenſent dieſes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, daſs es überall keine Befugniſs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugniſs flieſsen können, für Recht zu erkennen, der alſo nicht eine Zwangspflicht entſpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beiſpiel, von der Befugniſs den Feind zu tödten, ſei das Recht bloſs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe. Aber wie iſt das möglich? Welcher Soldat wird glauben, daſs ſein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, ſich von ihm tödten zu laſſen? Vielmehr weiſs jeder Soldat, daſs ſein Gegner die Zwangspflicht gegen ſeinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenſent ſagt ferner, daſs ſie nach dieſer Meinung (daſs jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe) nicht beurtheilt werden können, käme bloſs daher, weil ihre beiderſeitigen Meinungen ſubjectiv ſind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, daſs ſie ihr ſubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann iſt aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein ſolches **ſubjectives Rechtsurtheil**, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, ſondern eine Befugniſs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, *eventus*, *fait*. So heiſst das, was geſchieht (C. 243.). Wenn ein Menſch ſtirbt, ſo geſchieht etwas, und das heiſst eine Begebenheit. Die Erfahrung iſt (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, ſind die Accidenzen an den Subſtanzen, dieſe ſind aber im beſtändigen Wechſel, daher geſchieht ſtets etwas an den Subſtanzen, oder dieſe ſind ſtets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heiſst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies iſt eine Begebenheit, denn es geſchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, iſt alſo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subſtanz des Tuches iſt nehmlich ein beſtändiger Wechſel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erſcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, ſo muſs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten iſt (der Subſtanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechſeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterſchieden, z. B. durch die beſtändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, ſo müſsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechſel zu dieſem Behuf umſehen. Wir haben z. B. dazu unſere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erſcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. S. 243.
Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Strafloſigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heiſst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges exiſtiren kann, heiſst, *a priori* erkennen, worauf das Daſeyn des Zufälligen beruhet, daſs es nehmlich als Wirkung in einer Urſache gegründet ſeyn muſs. Denken wir bloſs ein Object, um uns eine deutliche Vorſtellung (Begriff) davon zu machen, ſo iſt das ein Werk des Verſtandes, und heiſst verſtehen, (*intelligere*). So verſtehe ich die Exiſtenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, daſs es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden iſt; ich begreife aber dieſe Exiſtenz, wenn ich ſie von ihrer Urſache ableite. Die Vernunft iſt daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verſtand, das Vermögen etwas zu verſtehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich iſt, heiſst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was ſich aus ihm begreifen läſst, heiſst das Bedingte, die Folge, und iſt in jenem gegründet.

2. Zum vollſtändigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verſtehen Verſtandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als exiſtirend denke, ſo verſtehe ich daſſelbe durch den Verſtandesbegriff (Kategorie) der Exiſtenz; wenn ich aber davon, daſs ich es als Wirkung denke, und durch dieſen Verſtandesbegriff noch mehr verſtehe, was es iſt, auf eine Urſache deſſelben ſchlieſse, ſo begreife ich noch nicht vollſtändig ſeine Exiſtenz, ſondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, ſ. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es **vollständig**, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 367.).

3. Das Unbedingte läfst sich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung voraussetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heifst, was keine Bedingung hat, so ist das Unbedingte unbegreiflich. Das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens z. B. läfst sich nicht begreifen, denn ein solches Wesen kann keine Ursache haben, denn sonst wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Voraussetzung seiner Ursache; wenn es aber keine Ursache hat, so läfst sich sein Daseyn auch nicht begreifen. Nun sagt man zwar, ein schlechthin nothwendiges Wesen hat den Grund seines Daseyns in sich selbst, d. i. sein Daseyn läfst sich aus seinem blofsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daseyn ist etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann sich den ganzen Begriff selbst mit Einschlufs des Daseyns denken, darum ist aber der Gegenstand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollständig begreift als durch das Unbedingte, so sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen. Aber sie hat kein Mittel, sich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und mufs zufrieden seyn, wenn sie den Begriff eines Wesens findet, das sich zu einem absolutnothwendigen Wesen schickt. Eben so läfst sich das Moralgesetz nicht begreifen, denn es ist absolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, sowohl dem absolutnothwendigen Wesen, als auch dem unbedingt practischen Gesetze (Moralgesetze), die **Unbegreiflichkeit**, dafs sie nehmlich übersinnliche Gegenstände sind, die dem Naturgesetz der Causalität (des zureichenden Grundes, oder der Ursachen und Wirkungen) nicht unterworfen sind (G. 128.) Eben so läfst sich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder solcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An-

schauung desselben. Sie ist also diejenige Art von Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anschauung angeschauet wird, oder die Einheit der Synthesis der Apperception, s. Anschauung, 11, g, so nennen wir dieses Etwas, diese Einheit, den Gegenstand, und sagen, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir uns diese Einheit in dem Mannichfaltigen der Anschauung durch den Verstand denken können. Das, wodurch wir uns aber diese Einheit denken, heisst der Begriff, der sich eben durch die Merkmale, in der Anschauung, auf den Gegenstand bezieht. Ich stelle mir nehmlich den Gegenstand, z. B. Baum, durch gewisse Kennzeichen vor, die ich in der Anschauung desselben aufsuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. s. w. Diese Kennzeichen, wodurch der Gegenstand von jedem andern unterschieden werden kann, heissen die Merkmale. Der Inbegriff dieser Merkmale heisst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorstellung des Baums, weil nehmlich zwischen dem Begriff und dem Gegenstande selbst noch die unmittelbare Vorstellung oder die Anschauung ist, welche die Merkmale giebt, vermittelst welcher der Begriff den Gegenstand vorstellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenstande heisst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenstand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiss nicht, was der Gegenstand für ein Ding seyn soll, ich kann ihn nicht durch Merkmale bestimmen, für mich ist er nichts weiter, denn ein Gegenstand (U. 10.). Es kann Jemaud z. B. eine Feuermaschine wirklich sehen, und folglich eine Anschauung derselben haben, sieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, so sagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaschine, d. i. ich habe keine solche Vorstellung von derselben, dass ich mir ihren innern Zusammenhang durch Merkmale vorstellen könnte, ich verstehe es nicht. So hat unser Verstand schlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er sich einen

solchen Urgrund, und seine Art zu existiren, vorstellen soll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) so stellt er ihn sich blofs als logisch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff desselben keinen Widerspruch, sondern kann sich einen solchen Urgrund aller Dinge denken. Aber ist er darum auch real möglich? Wo ist ein Criterium, dafs er existiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Existenz eines Dinges, als dafs wir uns bewufst sind, es sei in der Anschauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff ist die Vorstellung, die in mehrern Gegenständen zu finden ist, von welchen man sagt, der Begriff begreift sie unter sich, und sie machen zusammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ist die Vorstellung Mensch ein Begriff, denn sie begreift den weifsen, schwarzen, kupferrothen und olivengelben Menschen unter sich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelst einer Anschauung sein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anschauungen, folglich beziehet sich ein Begriff nicht blofs auf Einen Gegenstand, sondern auf mehrere, die alle unter diesem Begriff enthalten sind. Mit der Anschauung verhält sich das anders, diese giebt stets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derselbe Baum, den ich jetzt sehe, derselbe Ton, den ich jetzt höre, ist aufser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anschauungen Gegenstände, in denen er wirklich zu finden ist, und die doch numerisch verschieden sind. Auch kann man sagen, der Begriff ist die Vorstellung von einer Vorstellung, nehmlich die Anschauung; denn durch den Begriff stelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenstand selbst, sondern die Anschauung desselben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff ist also nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menschl. Verst. Kap. I. §. 4.) sagt: jede Vorstellung einer Sache in unsern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelst der Einbildungskraft vorstelle, so habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, sondern eine Anschauung derselben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, so habe ich einen Begriff von derselben.

3. Der Begriff kann nun logisch oder metaphysisch betrachtet werden. Die logische Betrachtung desselben ist die Untersuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen, auf den er sich bezieht, also nun die Untersuchung dessen, was ihn zum Begriff macht, also seiner Form, welche, wie gesagt, darin bestehet, dass er seinen Gegenstand nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Merkmale vorstellt. Die metaphysische Betrachtung des Begriffs aber untersucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewissen Gegenstande stehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorstellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ist, z. B. Ursache, Gott. Die Logik abstrahirt bei ihrer Untersuchung des Begriffs von allem metaphysischen Inhalt desselben, nehmlich von dem Gegenstande, der durch den Begriff erkannt werden soll. Die Metaphysik aber hat es zum Theil mit dem metaphysischen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenständen, die durch gewisse Begriffe *a priori* sollen erkannt werden. Sie untersucht also, wie solche Begriffe möglich sind, und dieser Zweig der Metaphysik heisst daher, als Lehre vom Ursprunge der Begriffe *a priori*, transscendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloss logische Untersuchungen der Begriffe, und haben es bloss mit den transscendental logischen oder den metaphysischen zu thun, weil Kant bloss von diesen in seinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 33.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

Vergleichung, dass diese Anschauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verschieden sind. Gemein haben sie z. B. dass sie Römer, Gelehrte, Schriftsteller sind, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, dass sie selbst aber verstorben sind u. s. w. Verschieden sind sie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caesar, waren Consuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Augustus, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorstellungen ab, was ihnen gemeinschaftlich ist, und lassen alles das aus dem Bewusstseyn weg (abstrahiren von dem), worin sie von einander verschieden sind, verbinden das, was ihnen gemeinschaftlich ist, in eine Vorstellung, so entsteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anschauungen Cicero, Caesar, Horaz, u. s. w. das ihnen gemeinschaftliche, dass sie Römer, Gelehrte, u. s. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorstellung, so entsteht der Begriff von verstorbenen römischen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, und ich habe die sogenannten Anschauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiesewetter Logik S. 107. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein synthetisches oder metaphysisches Geschäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Anschauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthesis der Apperception (s. Anschauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transscendental aesthetische Geschäft der transscendentalen oder productiven Einbildungskraft) ist zu Stande gebracht worden; so gehet das transscendentallogische Geschäft des Verstandes an, welches darin bestehet, die reine Synthesis der Vorstellungen (nicht die Vorstellungen selbst, welches logisch wäre, und unter Begriffe bringen heisst) auf Begriffe zu bringen. Der erste Begriff, worauf die reine Synthesis gebracht wird, ist der des Gegenstandes (Objects), der Verstand denkt sich das, was angeschauet; oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorstellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenstand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden sollen. Nun enthält jeder sinnliche Gegenstand etwas *a priori* und etwas Empirisches, das erstere ist die Form, das zweite die Materie. Die Form ist eben die reine Zusammenfassung (Synthesis) der Empfindungen, und diese wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empirische diesen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daſs sie nicht leer sind. Diese Begriffe *a priori* sind also die Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit, wodurch die Synthesis oder Zusammenfassung des empirischen Stoffs in eine einzige Vorstellung möglich wird (C. 104.) s. Aberglaube und Erkenntniſs *a priori*.

5. Der Begriff ist also eins der Elemente aller unsrer Erkenntniſs, aber allein nur ein leeres Erkenntniſs, so wie die Anschauung allein ein Erkenntniſs, das man nicht versteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenstande machen, so können wir ihn zwar anschauen, aber wie man zu sagen pflegt, so wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verstehen nicht, was die Anschauung uns vorstellt, was für einen Gegenstand wir anschauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniſs, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wissen, was, weil es an einem anzuschauenden Gegenstande fehlt. So ist der Begriff von einem Geiste ein leerer Begriff, denn da der Geist nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloſser Gedanke seyn soll, so fehlt es uns an einer Anschauung, und also haben wir für den Begriff eines Geistes keinen Gegenstand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloſs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, ist nicht materiell u. s. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anschauung giebt, sind folglich leer, so wie Anschauungen ohne Begriffe, die der Verstand aus ihnen gebildet hat, blind sind (C. 75.).

6. Will man also überzeugt seyn, daſs man auch nicht bei seinem Denken mit leeren Gedanken gespielt hat, so muſs man seine Begriffe sinnlich machen, das heiſst,

man mufs zusehen, ob es auch einen solchen Gegenstand in der Anschauung giebt, als man sich durch seinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht blofs Anschauungen, wie die Bilder einer magischen Laterne, gedankenlos vor sich vorüber gehen lassen, und blofs ein Spiel sinnlicher Eindrücke seyn, so mufs man sich seine Anschauungen verständlich machen, d. i. man mufs darüber nachdenken, die Merkmale an diesen Anschauungen aufsuchen, sie in eine einzige Vorstellung zusammenfassen, und so sich einen Begriff von jeder Anschauung machen, das heifst, sie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), s. Angebohren.

7. Empirischer Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empirische und reine.

a. Ein empirischer Begriff, Begriff *a posteriori* (*conceptus empiricus*) ist ein solcher, in dem Empfindung enthalten ist. Empfindung ist nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entstehet, dafs dasselbe afficirt wird. Dieser Eindruck setzt einen Gegenstand voraus, der vermittelst des Eindrucks angeschauet wird. Ist nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorstellung eines solchen Eindrucks von dem Verstande gedacht wird, so sagt man, im Begriff ist Empfindung enthalten, und er ist empirisch. Der Begriff von einem Körper ist empirisch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit ist aber nur als die Vorstellung des sinnlichen Eindrucks eines Widerstandes dem Verstande denkbar (C. 75.). Es ist, um alle Mifsverständnisse zu verhüten, hier wohl zu merken, dafs eigentlich alle Begriffe des menschlichen Verstandes, ihrer Entstehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben sind. Alle unsere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, also durch innere oder äufsere Empfindung erzeugt und erworben. Und so wären alle unsere Begriffe empirisch. Allein der Unterschied zwischen empirischen und reinen Begriffen betrifft nicht den Ursprung derselben in der Zeit, und

wie wir zum Bewusstseyn derselben kommen; sondern den Ursprung derselben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derselben. Daher ist nun ein empirischer Begriff ein solcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entspringt, sondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) ist ein solcher, dem keine Empfindung beigemischt ist. Ist in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorstellung eines sinnlichen Eindrucks kann gedacht werden, so sagt man, dem Begriff ist keine Empfindung beigemischt, und er ist rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Ursach ist ein solcher reiner Begriff, denn er ist der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun sind Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenstände der Erfahrung, obwohl beide als von gewissen Gegenständen der Erfahrung geltend geschlossen werden können (s. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber setzt keinen sinnlichen Eindruck voraus, sondern bloss die Vorstellung in der Einbildung, dass Etwas in einer Zeit sei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere ist, die Vorstellung nun, dass dieses stets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten sich befindenden, Dingen so sei, giebt den Begriff der Ursach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit ist (C. 74.).

Ein empirischer Begriff enthält Materie der sinnlichen Erkenntniss. Wenn nehmlich der Verstand denkt, so hat er a) einen Gegenstand, den er denkt, und b) seine Art, wie er diesen Gegenstand denkt. Der Gegenstand selbst giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff sinnliche Erkenntniss geben soll, etwas seyn muss, was sinnliche Eindrücke voraussetzt; also ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden ist. Folglich ist die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur sinnlichen Erkenntniss. Der empirische Begriff ist also von der Erfahrung erborgt, und ist, weil

er durch die Sinne seine Materie erhält, immer ein sensitiver oder sinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenstand vom Verstande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, so habe ich einen empirischen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorstellung eines Menschen, der einen andern gezeugt hat. Diese Vorstellung aber setzt schon den sinnlichen Eindruck von einem Menschen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Ursache, so habe ich noch keinen sinnlichen Gegenstand, den ich Ursache nennen könnte, sondern dieser Begriff enthält blofs eine Form, wie ich einen jeden Gegenstand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menschen unter andern auch durch die Gedankenform der Ursache denken. Denke ich ihn nun als Ursache eines andern Menschen, so nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empirischen verbunden seyn, ja in jedem empirischen Begriff ist immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muss, die er vom menschlichen Verstande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muss. Stelle ich mir nun diesen Begriff *a priori* so vor, dass ich von dem Empirischen abstrahire, so habe ich ihn rein, und er heisst ein reiner Begriff. Ein solcher reiner Begriff, wenn ich ihn so abgesondert denke, enthält keinen andern Gegenstand, keine andre Materie, als sich selbst. Daher giebt er dann nicht sinnliche, sondern rationale Erkenntniss, d. i. eine solche, deren Gegenstand nicht in der sinnlichen Welt, sondern blofs im reinen Verstande, als Denkform der empirischen Begriffe zu finden ist (C. 75.). Die reinen Begriffe sind aber nicht angebohren, sondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denselben ist angebohren.

Formaler Begriff, s. Empirischer Begriff.

Grenzbegriff, s. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blofs durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dafs der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blofs gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blofs die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefafst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles mufs sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff *(conceptus sensitiuus purus)*. Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heifst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori*. Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nehmlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unsers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern blofs durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn muss (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das blofs durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, dafs sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heifst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heifst durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine grofse specifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine grofse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, dafs das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch besser kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenschaften unter dem Begriff desselben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als dass er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das ist darum nicht möglich, weil der Gegenstand dieses Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern eine willkührliche Bestimmung des Raums vermittelst der Einbildungskraft ist, und also kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empirischen Begriffs wieder empirisch sind, so verhält es sich mit der Erklärung derselben eben so, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derselben statt. Daher ist die Klarheit derselben immer nur relativ, nach der Beschaffenheit der Kenntnisse des Erklärenden.

b) Auch kann ein empirischer Begriff nicht innerhalb seiner Grenzen dargestellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt sei, kann man nie wissen. Es ist immer möglich, dass wir das Gold noch einmal werden besser kennen lernen als jetzt, folglich stehet der Begriff desselben nie zwischen sichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Ist es auch nicht nöthig, den empirischen Begriff so darzustellen, weil es genug ist, ihn zu bezeichnen, und so das Wort zu bestimmen, das den Erfahrungsgegenstand und seinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede ist, oder vom Wasser und den Eigenschaften dieser Dinge, so wird man sich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreiten. Denn die Worte Gold, Wasser, mit den wenigen Merkmalen, die man sich denkt, wenn man sie ausspricht, sollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derselben zu geben. Die Erklärung soll also nur das Wort, nicht aber die Sache bestimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, so kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewissen bestimmten Triangel ab, kurz, er ist eben so ein Erfahrungsgegenstand als das Gold. Allein von einem solchen Triangel ist nicht die Rede, sondern von dem, welchen sich ein jeder in Gedanken sucht darzustellen, und dessen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloss rechtwinklicht, noch bloss stumpfwinklicht, noch bloss spitzwinklicht ist, sondern für jeden dieser Arten gilt. Diesen kann man aber nicht abbilden, sondern sich nur bildähnlich (schematisch mit der Einbildungskraft vorstellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ist eine Figur, die von drei Seiten eingeschlossen wird, und wenn man sich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, so hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb seiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, dass die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Versuchen muss abgeleitet werden, die man über das Gold angestellt hat; folglich stellt sie den Begriff des Goldes nicht ursprünglich dar. Das ist hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, dass derselbe eine Figur sei, bedarf keiner Erfahrungen und Versuche, sondern bloss die Darstellung des Gegenstandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidischen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung ist also ursprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann also, ohne dass sie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel stehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ist. Der empirische Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenstande zu bemerken sind, so weit wir die Erkenntniss desselben zu treiben im Stande sind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verstandesbegriff definirt werden, worin sich auch diese von den rein sinnlichen Begriffen unterscheiden, z. B. die reinen Verstandesbegriffe Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Recht, Billigkeit, Gesetz.

Der Begriff der Ursache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieser Begriff, so wie jeder andre Verstandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, sondern wird uns durch die Natur unsers Verstandes gegeben. Ein Begriff ist nehmlich gegeben, wenn der Inhalt desselben nicht von unsrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heifst er gemacht, wenn so wohl die Merkmale desselben, als auch ihre Verbindung willkührlich ist. So wie uns nun der Begriff der Ursache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, ist er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, so können wir niemals sicher seyn, dass die Entwickelung so ausführlich ist, dass wir wirklich die Merkmale desselben nicht nur zulänglich gefunden haben, sondern diese Merkmale auch von uns so klar erkannt werden, dass wir sie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterscheiden können, denn nur alsdann würde unsre Vorstellung des gegebenen Begriffs diesem Begriff ganz adäquat seyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Ursache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenstand unsers Begriffs seyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Ursache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wissen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorstellungen übergehen, denn woran sollten wir das wissen, da wir den Gegenstand nicht selbst gemacht haben, wie bei dem reinen sinnlichen Begriff, durch den wir den Raum so bestimmen, dass wir ihn durch drei Seiten einschliesen, so dass wir weiter keine Bestimmung haben wollen, als diese, und nun untersuchen, was aus dieser Bestimmung, die daher an der Spitze unsrer Untersuchungen stehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erst die Erkenntniss desselben giebt, und daher die Bestimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Ursache, erst am Ende der Untersuchung als Resultat folgen kann. Woraus zu ersehen ist, dass zwar der Mathematiker mit Definitionen seine Untersuchungen anfänget, aber der Philosoph, der nichts von Definitionen weiss, seine Untersuchungen mit

den Erklärungen beschliesst. In der Anwendung eines reinen Verstandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorstellungen, die in demselben enthalten sind, und bis zu welcher unsre Analysis desselben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun blofs aus vielfältig zu treffenden Beispielen nur vermuthen, niemals aber apodictisch gewifs werden können, dafs wir unsern reinen Verstandesbegriff ausführlich zergliedert haben; so ist es besser, dafs man die philosophischen Erklärungen, oder die der reinen Verstandesbegriffe nicht Definitionen, sondern Expositionen nenne, das heifst, Auseinandersetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, dafs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewifs ist, sondern nur als bis zu einem gewissen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von solchen empirischen Gegenständen, die wir selbst machen, die wir hervorbringen, und wobei also in unserm Verstande der Begriff vor dem Gegenstande hergehet. Einen solchen Begriff kann ich nun, da ich wissen mufs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff ist mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, also ein Gedankending, das noch nicht vorhanden ist, folglich keinen wahren Gegenstand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorstellung von einer Schiffsuhr mache, und also recht gut angeben kann, dafs ich darunter einen Zeitmesser verstehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen ist, so fragt sichs immer noch: ist auch so ein Ding möglich? Ich definire also dann nicht einen wirklichen Gegenstand, sondern gebe nur ein Project an, dessen Ausführung noch dahin stehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Bestimmungen bekommen mufs, wenn es möglich seyn soll. Die Erklärung eines solchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heifsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, so mufs man philosophische Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von **mathematischen Definitionen**, durch Construction oder sinnliche Darstellung der Begriffe, wohl unterscheiden. (C. 757.).

14. **Practische und theoretische Begriffe** (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenstand des Begriffs durch denselben **erkannt**, oder durch denselben **gewirkt** wird. Der Begriff eines Baums ist ein solcher, durch den der Gegenstand, den wir **Baum** nennen, erkannt wird; der Begriff des **Pflanzens** ist ein solcher, durch den es dem, der ihn hat, selbst möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der ersten Art **theoretische**, der letzten Art **practische** Begriffe. So nannte man **practische Geometrie** die Anweisung zum Feldmessen, weil sie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumessen, aufs Papier zu tragen. Allein dieser Unterschied zwischen dem theoretischen und practischen ist nicht **specifisch**. Denn durch diese sogenannten practischen Begriffe wird im Grunde doch auch **erkannt**, nehmlich wie etwas wirklich zu machen ist. Daher kommen in der theoretischen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieser Eintheilung zum Practischen gehören würden; dahingegen in der sogenannten practischen Geometrie auch Lehrsätze zu finden sind. Folglich wird durch die Wörter **theoretisch** und **practisch** nicht der eigentliche **specifische** Unterschied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin bestehet, dass in der theoretischen alles *a priori*, hingegen die practische blos die Anwendung der theoretischen auf einen empirischen Gegenstand, die Oberfläche der Erde und ihre grössern und kleinern Theile ist. **Kant** gebraucht aber die Wörter **theoretisch** und **practisch**, um dadurch einen **specifischen** Unterschied anzugeben, nehmlich zwischen Begriffen, durch die **erkannt** wird, welche er **theoretische** nennt, und solchen, durch die nie erkannt, sondern gewollt wird, so dass die Bestimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern bloſs in einem Begriffe gegründet ist, von dem es übrigens nicht erkennbar ist, wie er den Willen bestimmen kann.

Diese letztern Begriffe nun nennt Kant practische. Der Begriff der Redlichkeit ist z. B. ein practischer Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens eben so wohl, als der des Gegenstandes, der gepflanzt wird, ein theoretischer Begriff. Der Begriff der Redlichkeit bestimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte ist redlich, bloſs um redlich zu seyn; wie aber ein bloſser Begriff, ohne alle weitere Bestimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen bestimmen kann, ist uns unbegreiflich; warum, s. Practisch. Der Begriff des Pflanzens aber bestimmt allein den Willen gar nicht, sondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat seinen Erkenntniſsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Bestimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber ist wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretischen Begriffe sind nun diejenigen, wodurch alles, was ist, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt sie Kant auch Naturbegriffe. Die practischen Begriffe setzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig bestimmenden Bestimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erstern sind immer wieder in andern gegründet, die letztern sind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt also zweierlei specifisch verschiedene Begriffe, das ist solche, welche nicht etwa bloſs der Anzahl der Merkmale, sondern der Beschaffenheit der Merkmale nach gänzlich verschieden sind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur ist der Gegenstand zu diesem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menschlichen Gesinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder daſs sie kein Hirngespinst ist, wir eingestehen müssen, setzt diese Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretischen Erkenntniſs dessen, was ist, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practisch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nehmlich nach den Grundsätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben, s. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundsätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie (M. II. 393. U. XI.) s. Practische.

Transscendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transscendenter Begriff, s. Transscendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heisst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heisst Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundsätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundsätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, dass nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäss ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heissen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transscenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gesezzes für den Willen vorausgesetzt wird, weil sie ohne Freiheit nicht möglich sind (C. 566. f.). Eben so ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), s. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verstandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn sie zur Erkenntniss andrer, als sinnlicher Gegenstände dienen sollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es also:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verstandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben seyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemischt seyn könnten; so gäbe es für jede der vorstehenden Arten, dem ersten Ansehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine sinnliche Erfahrungsbegriffe, das hiesse solche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande beigemischt wäre, kann es nicht geben. Denn das hiesse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an sich erkennen könnte, welcher nicht möglich ist; man sehe die Artikel An sich, Anschauung. Man müsste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit sind, anschauen. Ferner sollen sie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heisst ja, sich etwas durch die reinen Verstandesbegriffe der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w. vorstellen. Diese Begriffe müssen folglich bei allem unseren Denken und Erkennen vorkommen, und ohne sie ist kein Denken und Erkennen möglich. Daher sind alle sinnlichen Begriffe

a) gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. solche, in welchen die Erfahrung das wesentlichste ist, welche auch Begriffe aus der Erfahrung schlechtweg heissen, z. B. Mensch; sie werden explicirt (11, d.);

b) gemischte sinnliche Begriffe *a priori*, d. i. solche, in welchen die Merkmale *a priori* das wesentlichste sind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der ersten Sekunde sich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gesetze *a priori* sich ereignen muss; sie werden definirt, und das, was darin *a posteriori* ist, explicirt;

c) reine sinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; sie werden definirt (11);

II. Empirische Verstandesbegriffe kann es nicht geben, da unser Verstand nicht anschauet, sondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirischer Verstandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an sich ist, der aber nicht möglich ist, s. An sich.

Alle Verstandesbegriffe sind also *a priori*, sie können aber dennoch entweder

reine Verstandesbegriffe seyn, d. h. solche, in welchen gar keine sinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Ursache, wenn ich zugleich von der Zeit abstrahire, und also darunter bloss den Grund von etwas verstehe, welches die logische Ursache ist; oder solche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B Ursache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derselben beibehalte, welches die metaphysische Ursache ist. Im letztern Sinne verstehet es Kant, wenn er von reinen Verstandesbegriffen spricht (C. 105. s. Verstandesbegriff); oder

gemischte Verstandesbegriffe; allein diese sind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es sind solche Verstandesbegriffe, die ihren Gegenstand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verstandesbegriffs zu-

fammengefafst, oder die Verftandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe find nie empirifch, es kann keine Erfcheinung gefunden werden, an der fie fich in *concreto* vorftellen liefsen (C. 595), fie gehen gar nicht auf finnliche Eindrücke, fondern follen nur Einheit in die durch den Verftand gedachten Erfahrungen bringen; fo foll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urfache abhängig machen, und fo aus allen Wirkungen und Urfachen ein unter einem Begriff zufammengefafstes Ganze vollenden, das nach keiner Urfache zu fragen mehr übrig läfst. Diefe Vernunftbegriffe find nun wieder

rein, d. i. unvermifcht mit andern, dann find fie allein richtig, weil fie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermifcht, dann find fie fo weit falfch, als andre Merkmale fich in denfelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyfifcher Rückficht, oder dem Inhalt nach:

1. gemifchte finnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemifchte finnliche Begriffe *a priori;*
3. reine finnliche Begriffe *a priori;*
4. reine Verftandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch ift die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe find, und wohin fie gehören? Sie find folche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anftellt, zu welchem Erkenntnifsvermögen fie gehören. Ein folcher Reflexionsbegriff ift z. B. der der Einerleiheit und Verfchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe ift logifch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verfchieden find; die Ueberlegung, in welchem Erkenntnifsvermögen fie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, ift transfcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waffertropfen, würden wir fie logifch für einerlei halten, aber nach der trans-

scendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, dass die Begriffe von zwei Wassertropfen sinnliche Begriffe sind, und dass also jeder von beiden noch verschiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen sind, worin sich die Wassertropfen befinden. Obgleich also die Begriffe von zwei Wassertropfen nach der logischen Vergleichung nicht von einander verschieden sind; so sind doch die Begriffe von einem Wassertropfen, der vor 100 Jahren in der Südsee war, von dem, der heute in dem Atlantischen Meere ist, dem Ort und der Zeit nach verschieden, indem wir hier die Ueberlegung anstellen, über den transscendentalen Ort des Begriffs Wassertropfen, dass es nehmlich kein Begriff des reinen Verstandes, sondern ein sinnlicher Begriff ist, und dass folglich zwei Wassertropfen, wenigstens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numerisch verschieden seyn können. Diese Ueberlegung ist nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich sind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieses Vermögens, in so fern man bloss auf die Operationen desselben sieht. Man sollte die Begriffe, die zu jenen logischen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transscendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. s. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae s. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verstandesbegriffe werden noch, nach einer logischen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verstandes oder Prädicabilien eingetheilt, s. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, so muss man wohl unterscheiden, ob man die Kategorien logisch, d. i. von den Begriffen, oder metaphysisch, d. i. von den Dingen braucht. So heisst die Quantität eines Begriffs sein Umfang und sein logischer Inhalt. Der letztere

ist schon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heisst der Inbegriff der Vorstellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher sagt, dass sie unter ihm enthalten sind. Die Quantität der Dinge oder Gegenstände aber betrifft ihre Extension oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ist die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logische heissen kann. Die logische Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewusstseyns, der mit ihnen verknüpft ist, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ist. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = 0, d. h. der Begriff leer ist. Die logische Relation und Modalität sind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterschied zwischen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwischen logischer und realer Möglichkeit angegeben, s. auch Möglichkeit.

20. Kant spricht endlich noch von problematischen, usurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft bestätigten Begriffen.

a. Problematische Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematisch, der 1. keinen Widerspruch enthält, also ein möglicher Begriff ist; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ist (ob der Begriff objective Realität hat). Ein solcher problematischer Begriff ist z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an sich, s. An sich; denn der Begriff desselben ist nicht widersprechend, auch begrenzt der Begriff die sinnliche Erkenntniss, und hindert, dass man sie nicht für die einzige und die Erscheinungen für die einzigen Gegenstände halte. Allein ob es solche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzusehen. Ein problematischer

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 334. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Usurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (cursiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dass sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht sind. Solche Begriffe sind z. B. Glück, Schicksal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dass derjenige, der sie gebraucht, nachweise, dass er die Befugniss habe, sie zu gebrauchen, oder dass er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nur irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angiebt, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder dass es ein solches Ding giebt, als der Begriff aussagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, dass er einen wirklichen Gegenstand habe, dass es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen läfst sich nicht beweisen, dass es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Ursache haben, d. i. nicht Freiheit, sondern Naturnothwendigkeit seyn müsste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft bestätigter, Erkenntnifs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) ist ein solcher, dessen objective Realität eingesehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewiesen werden kann, dass es einen solchen Gegenstand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein solcher Begriff ist z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beschaffenheit einer Forderung ist, dass ein anderes vernünftiges Wesen dieser Forderung genügen muss, wenn es äusserlich seine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Dass es aber wirklich Forderungen giebt, welche diese Beschaffenheit haben, oder dass das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengesetzes, das ein solches ist, welches ein jedes vernünftiges Wesen sich selbst giebt, aber doch so, dass es zugleich allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen ist. Wer also meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloss mir, sondern sich selbst, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Gesetz seiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich ist, dass die Gesetzgebung, welche etwas innerliches (moralisch) ist, zugleich etwas äusseres (juridisches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch seinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Ansehung entgegengesetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder distributiv bestimmt werden.

a. Die disjunctive Bestimmung des Begriffs ist logisch, und bestehet darin, dass die Begriffe durch solche Bestimmungen, die einander ausschliessen, und zusammen den ganzen Umfang (die Sphäre) desselben ausmachen, bestimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zusammen von dem Gegenstande gültig ausgesagt werden, sondern, wenn die eine richtig ist, so muss die andre falsch seyn. Eine solche Bestimmung heisst ein disjunctives Urtheil; denn die Bestimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloss phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, ſo iſt das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet ſich herum und der Raum iſt in Ruhe, oder umgekehrt, das iſt, wenn man auf die urſprünglich bewegenden Kräfte ſiehet, nicht beides gleich möglich, in Anſehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung iſt nicht denkbar als ſo, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das iſt aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus ſeinem Zuſtande in einen andern muſs aber, nach dem Geſetze der Trägheit, eine äuſsere Urſache haben. Eine ſolche Urſache iſt aber eine bewegende Kraft, folglich ſetzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine ſolche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper iſt, und alſo nicht ſeine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper ſich herumdrehen, und wenn auch der Körper als ſtillſtehend, und der Raum als ſich herum drehend angeſchauet werden kann, ſo iſt das nicht wirklich, ſondern ſcheint nur ſo zu ſeyn. Daher wäre das letztere ſtets ſubjectiv. Alſo betrift das Urtheil die objective Erkenntniſs des Objects, und iſt logiſch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logiſch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologiſch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die diſtributive Beſtimmung des Begriffs iſt mechaniſch (gilt in Beziehung auf das Verhältniſs bewegter Körper zu einander), und beſtehet darin, daſs man eine Beſtimmung aus ſubjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können alſo nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es ſei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, ſondern ein jeder von beiden Gegenſtänden hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muſs ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es iſt ein mechaniſches Geſetz, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſind. Bewegt ſich folglich ein Körper gegen den andern, ſo iſt nur das

unmöglich, mir vorzustellen als so, dass sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muss (N. 148 *) Kiesewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transscendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs ist der, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transscendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transscendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht statt finden, wie man aus folgenden ersiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; dass in ihm nehmlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so dass folglich mein Begriff nichts weiter als die blosse logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B. ledernes Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I Abschn S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst. IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10 II. Th. §. 74. S. 330.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heisst also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, dass ich es mir vermittelst der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, dass bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen, sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, dass wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muss, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, dass sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde sie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erstrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie ist also eine reine sinnliche Vorstellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verstandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, so kann ich mir nun vorstellen, dass an derselben Accidenzen wechseln, dass sie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Asche vorhanden seyn kann. Ich kann also die Materie als Substanz denken, oder als das, woran sich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein sinnliche Vorstellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abstrahire, oder sie weglasse bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorstellung der Substanz übrig, aber es gehet mit derselben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verstande haben, oder aus demselben entspringen, sie stellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beschaffenheit eines Dinges, sondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann ist Substanz nehmlich blofs so viel als Subject, und keine metaphysische Vorstellung mehr, sondern eine blofs logische, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden mufs; so wie es ebenfalls mit dem Verstandesbegriff eines Accidenz ist, s. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich (s. An sich), sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, dafs etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, dafs Etwas mit andern Dingen zugleich ist, wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zustandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), s.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung. Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken ausser dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äussern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, dass auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muss, d. h. dass etwas seyn muss, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluss ganz richtig. Allein dieser Schluss sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichheit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäss, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, dass es ausser der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die ausser der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken lässt, da beharren so viel heisst, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomischer Bedeutung, das heifst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert. So ist mein Schreibtisch an dem Ort, wo er stehet, beharrlich, oder er stehet schon eine Zeit lang und soll noch eine Zeit lang an diesem Orte stehen; seine Gegenwart an diesem Orte hat schon eine Zeit lang gedauert, und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders ist, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte. Mein Schreibtisch steht in Ruhe an seinem Orte, d. i. er ist gewöhnlich stets daselbst, wird nicht von diesem Orte weggerückt, er ist beharrlich an seinem Orte (N. 10). s. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zustande seyn und in einem Zustande beharren, sind zwei verschiedene Begriffe. Das erste heifst: in einem Zustande seyn, welcher eine Zeit hindurch existirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demselben Ort kann dauernd seyn, oder nicht; im erstern Fall ist sie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe ist, ist in einem beharrlichen Zustande. Nun kann aber der Körper nur durch diesen Zustand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, so kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demselben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet also zwar durch einen beharrlichen Zustand durch, beharret aber nicht in demselben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur dafs seine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langsam wurde, so dafs man die Geschwindigkeit derselben durch keine Gröfse angeben kann. Er ging zwar durch den Zustand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) s. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. III. Hauptst. S. 300.

Dess. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.

Dess. Metaph. Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk. S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil aussprechen, das für Jedermann nothwendig gültig ist (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung ist nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweisend anerkennen muss, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, so soll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müssen meine Gründe so beschaffen seyn, dass jeder Vernünftige ihre beweisende Kraft anerkennen muss. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung ist das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der besondern Beschaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entspringen. So lange nun diese Gründe bei mir statt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweisend sind, durch diese Gründe überredet seyn. Eine solche Ueberredung kann und soll ich aber ausser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, dass andre Menschen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten sollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweisend sind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die subjective Beschaffenheit bei ihnen statt fände. Ein eiteler junger Mensch überredet sich zuweilen, dass alle Frauenzimmer sich in ihn verlieben, weil seine Eitelkeit (eine subjective Beschaffenheit desselben) verursacht, dass er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtseyn in seine Person erklärt. Er kann bei dieser Ueberredung bleiben, so lange seine Eitelkeit fortdauert, und er sich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, dass andre Mannspersonen dasselbe glauben sollen.

Denn ſein objectiver Grund (der es andern beweiſen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst ſich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. ſ. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber ſubjective) Grund jener Behauptung iſt, kann in andern Subjecten nicht dieſe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von ſich ſelbſt, aber nicht von einem Andern glauben, daſs ſich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er ſoll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten ſollen, wovon er überredet iſt, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde ſonſt etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 849.

Beherrſchung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles*. Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuſchreiben, was ſie glauben ſollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abſchn. S. 251.

Bejahung,

transſcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finſter u. d. g., ſo finden wir, daſs ſie entweder ein Seyn oder ein Nichtſeyn vorſtellen. Lebendig ſtellt ein Etwas vor, das durch Vorſtellungen in Bewegung geſetzt wird, damit iſt aber der Begriff des Seyns verbunden, ſo wie mit dem Prädicat finſter der Begriff des Nichtſeyns des Lichts. Sage ich von einem Menſchen, er iſt leben-

dig, und ich fehe blofs darauf, dafs ich dem Begriff Menfch das Prädicat **lebendig** beilege, und nicht davon verneine, nicht fage, er ift nicht lebendig, fo ift das die **logifche** Bejahung. Sehe ich aber darauf, dafs ich in dem Menfchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes fetze, fo heifst das Leben, weil es ein Seyn von Vorftellungen in dem Menfchen, als Urfache feiner Bewegungen, vorftellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menfchen, oder eine **transfcendentale** Bejahung. Durch diefe **transfcendentalen** Bejahungen find die Gegenftände nicht blofs leere Gedanken, fondern wirklich **Etwas**, oder **Dinge** (C. 602).

2. Die **transfcendentale Bejahung** ift eigentlich ein reiner Verftandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorftellung des Vorhandenfeyns in der Zeit, welche Vorftellung fein Schema oder die reine finnliche Vorftellung ift, die es möglich macht, von einem Gegenftande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden ift, f. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel **Realität**.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III Hauptft. II. Abfchn. S. 602.

Beifpiel,

παραδειγμα, ὑποδειγμα, *exemplum*, *exemple*. **Beifpiel** ift diejenige Anfchauung, welche die Realität eines empirifchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, dafs der empirifche Begriff kein Hirngefpinft, oder leerer Gedanke ift. Es gehört nicht hierher, die logifchen Begriffe vom Beifpiel, und die Regeln darüber auseinander zu fetzen, und eine Theorie des Beifpiels aufzuftellen und fie mit neuen Beifpielen zu belegen. Uns ift genug, dafs wir einfehen, wie zu jedem empirifchen Begriff eine Anfchauung gehört, welche eben durch den empirifchen Begriff gedacht wird; denn diefer heifst darum empirifch (Erfahrungsbegriff), weil

ſein Gegenſtand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewuſstſeyn angeſchauet werden. Der Naturforſcher, im Gegenſatz gegen den Metaphyſiker, muſs alle ſeine Behauptungen mit Beiſpielen belegen, die er Beobachtungen und Verſuche (*obſervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen ſeine Behauptungen Realität oder diejenige Beſchaffenheit, daſs Ihnen Jedermann beipflichten, und ſie für wahr halten muſs (U. 254).

2. Daſs die Achtung für eine Perſon von Talenten daher rühre, daſs ſie uns das Beiſpiel eines Geſezzes aufſtellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Geſetzen der Natur, Menſchen entſtehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entſtehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleiſchlichen Gemeinſchaft aus Vorſatz, oder aus Unvermögen entgegen geſetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, mit dem einſtimmigen Vorſatze, ſich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn des Unvermögens dazu, ſtiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, ſo daſs es Jedermann durch ſeinen theoretiſchen Verſtand verſtehen und erkennen kann, wenigſtens doch dann, wenn ſein Verſtand im Nachdenken geübt worden iſt (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläſtigung.

S. Laſt.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniſs ſowohl ein negativer, als auch ein poſitiver Beitrag geleiſtet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniſs wegzuſchaffen, und ſie von allem Falſchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies iſt der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun der reinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit ſie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Diſciplin derſelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniſs zu verſchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das iſt der poſitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verſchaffen, das zu erkennen, was aus ihr ſelbſt entſpringt, will Kant, ſoll nicht Diſciplin ſondern Belehrung, Cultur derſelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. S. 738 *).

Beleuchtung,

critiſche, einer Wiſſenſchaft. Die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem andern Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntniſsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerſt auf dieſe Unterſuchung und Rechtfertigung aufmerkſam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practiſchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beiſpiel davon gegeben, welches den Begriff ſehr deutlich macht. Kant unterſucht und rechtfertigt nehmlich daſelbſt die Form der Analytik der reinen practiſchen Vernunft, indem er ſie mit der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiſſenſchaften eine und

dieselbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur dass diese in der ersten als allein den Willen bestimmend, in der andern als aus sich selbst erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, ist der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Bestimmungsgrund zu einer Handlung. Es ist wohl zu unterscheiden von der moralischen Erlaubniss, welche darin bestehet, dass die Handlung weder geboten noch verboten ist, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moralisch erlaubt ist, dann kömmt es erst noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich sie thun oder lassen will. Es ist also noch ein Unterschied zwischen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu lassen, und dem blossen Begehrungsvermögen Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, sondern nach seinen Vorstellungen wirken muss. Das erstere aber setzt nicht bloss (sinnliche) Vorstellungen, sondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verständig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgesetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterscheiden ist, s. Wille.

2. Eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choses, qui dependent de la simple faculté de les faire*) ist eine solche, die wir thun und lassen können, so oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn sie nur einmal geschehen kann, von uns abhängt, ob wir sie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, selbst Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in diesen Begriff den der rechtlichen Erlaubniss mit hinein. So sagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturstande, können einander widerstehen, eine gewisse Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blofsen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heifst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich bestehet das Belieben blofs darin, dafs sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des blofsen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubnifs, so giebt es den Begriff der Befugnifs, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugnifs dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verstehen, es mag nun so geschehen, dafs er die Sache nur der Species nach wieder geben mufs (s. Anleihe), oder so, dafs er die Sache selbst wieder geben mufs, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit; niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit. Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.*

fie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob fie, in diefem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obf. in Pufendorf.* *CCCLXV*, fagt, diefer Grund beweife nichts; weil der Darleiher fehr gut habe wiffen können, dafs fich folche Zufälle ereignen könnten, und folglich ftillfchweigend eingewilligt habe, dafs die Sache auf feine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man fogar fagen, dafs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienft, den man ihm leiftet, fo theuer erkaufen folle, dafs er verbunden feyn folle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn fie ohne feine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV.* §. *VI. not.* 2.) meint, diefes Leihen fetze einen ftillfchweigenden Vertrag voraus, durch welchen fich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entfchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen follte; weil fonft wenig Menfchen was leihen würden, zumal wenn fie einen folchen Verluft nicht gut follten tragen können. Barbeyrac unterftützt diefe feine Meinung durch folgende Gründe: „Es ftehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und fie unter folchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht fagen, dafs, wenn er fich ausbedinge, der Beliehene müffe fie ihm bezahlen, im Fall fie durch ein Unglück zu Schaden kommen follte, darin etwas Ungerechtes liege. Es ift ferner gewifs, dafs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter diefer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird fogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbefcheiden zu feyn glauben werden, einen fo läftigen Dienft von demjenigen zu fordern, von dem fie entlehnen; fo dafs fie fogar glauben werden, es fei gegen ihre Ehre, dafs fie hierin die Wohlthat des Gefetzes (*beneficium legis*) benutzen follten, welches fie von allem Schadenerfatze difpenfirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben ift. Wenn nun

dem so ist, und man hier, vorausgesetzt, dafs man sich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gesetz giebt, welches den Fall bestimmt, nothwendig einen stillschweigenden Vertrag über den möglichen Verlust durch einen nicht vorhergesehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen mufs; so ist die Frage, zu wissen, welche Präsumtion die stärkste sei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, seine Sache dadurch zu verlieren, dafs er eine Reihe Dienste leistet, oder die, welche den Verlust auf den Beliehenen fallen läfst, der, obwohl unschuldig, doch die wirkliche Veranlassung dazu ist, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann sich hier blofs nach Muthmafsungen richten, die sich auf den Gemüthszustand gründen, worin sich die Menschen gemeiniglich befinden. Und hier mufs man vornehmlich auf den Gemüthszustand des Darleihers Rücksicht nehmen; der Beliehene, zu dessen Vortheil der ganze Vertrag ist, konnte kein Recht haben, als nur in so ferne der Andere, der unumschränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugestehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatsache an, dafs unter hundert oder tausend Personen, welche leihen, kaum eine Einzige seyn werde, welche wird leihen wollen, wenn sie nicht darauf rechnen könnte, dafs derjenige, dem sie leihet, ihr den Verlust ersetzen werde, den sie leiden würde, wenn die Sache, es sei wie es wolle, zu Schaden kommen sollte. Wenn man die Welt nur einigermafsen kennt, so wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ist, je stärker ist die Präsumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen sind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, so kann sie doch auch einem solchen Unfall entgehen. Der Beliehene sieht nun das erstere für sehr ungewifs an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er sich verpflichtet, in diesem Falle den Eigenthümer zu entschädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erspart ihm entweder den Aufwand, den er machen müfste, wenn er eine solche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ist ihm doch darum

fehr vortheilhaft, weil er fich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verfchaffen kann; oder ift ihm doch fo nützlich, dafs das ihn hinlänglich für die ungewiffe Gefahr nicht vorhergefehener Unfälle entfchädigt. Und über dies alles mufs es dem Verleiher viel unangenehmer feyn, fein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig gewefen ift, als dem Beliehenen, den Werth zu erfetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während dafs er fie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römifchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et fit iniquum, damnofum effe cuique officium fuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teftament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es fei unrecht, dafs Jemanden fein Dienft fchädlich feyn folle.

4. Kant beantwortet alle diefe Gründe damit, dafs er (K. 145) fagt: „ein öffentlicher Richter kann fich nicht auf Präfumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaffen; fondern der, welcher fich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen befonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, mufs diefen felbft tragen." Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entfcheidungsgrund, als

a. dafs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erfetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Dafs aber hier noch eine gelegentliche Urfache (*caufa occafionalis*) fei, welche er fetzen könne, fei zwar wahr, aber es müffe durch einen befondern Vertrag ausgemacht worden feyn, dafs die gelegentliche Urfache büfsen folle, was die wirkende Urfache, die nicht erfetzen könne, verfchuldet habe.

Folglich fpricht das ftrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerfatze los, und diefer ift nicht verbunden zu erfetzen. Schon Mofes entfcheidet in feinem bürgerlichen Recht eben fo, dafs nehmlich der Eigenthümer, den Schaden tragen müffe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Mof. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *casum sentit commodatarius.* Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äussern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermassen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III Hauptst. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe.* So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheiſsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX. XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, *ῥητορική*, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire.* Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U. 215). Die **Beredtſamkeit** (nicht die **Wohlredenheit**, *eloquentia*, *l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden *vis perſuadendi*, πειθυς δημιεργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine **böſe Kunſt** genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). **Locke** iſt derſelben Meinung als **Kant** und **Athenäus** (*Eſſ. phil. conc. l'Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. §. 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder **Berkley**, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich **Steelens**, **Swifts** und **Popens** Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von **Peterborongh**, nach **Sicilien**, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückließs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin **Anna** fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord **Peterborongh**, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs **Aſhe** von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindsüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philosophischer Dispüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Ashe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nech Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszusetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reisete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt." Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorstellte. Die sinnlichen Eigenschaften aber sind blofs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beschaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich sind, ohne Wärme und Kälte zu seyn, z. B. eine stechende Nadel verursacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, dafs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verschiedene Dinge einerlei Eigenschaften hätten, die Nadel müfste brennen, und die Kohle stechen.

β Der Geschmack ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern blofs eine Vorstellung der Seele; denn

A. Süfsigkeit und Bitterkeit sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können. Wollte man aber etwa wider diesen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, dafs zwar nicht die Empfindung der Süfsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch diese Eigenschaften selbst in den Körpern wären, so wären ja das dann offenbar keine sinnlichen Dinge, das heifst, solche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier ist aber nur von den letztern die Rede.

B. Süfsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beschaffenheit des Geschmacks des Schmeckenden ab; was einem Menschen süfs schmeckt, wenn er gesund ist, das schmeckt ihm bitter, wenn er krank ist.

γ Der Geruch ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern blofs eine Vorstellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich seyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. s. w. gewiss ganz anders als uns.

3 Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, dass unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müsste aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. s. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

4 Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muss sie ein Körper seyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muss etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muss ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. blosse Vorstellung seyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an sich zukämen, so müsten sie ihnen beständig zukommen, und nicht veränderlich seyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, so haben sie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröfserungsglas stellet uns wieder ganz andre Farben an denselben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, so wären sie doch in einem körperlichen Dinge, und dann sind wieder die Gründe α, A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man sagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterschied machen wollten zwischen den Farben, in so fern wir sie empfinden, und den Farben, in so fern sie Eigenschaften des Lichts sind; was wir nehmlich nicht empfinden, sind auch keine sinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede ist.

d. Allein nicht blofs die Eigenschaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, sind nicht wirklich in den Körpern aufser uns; sondern auch die von der ersten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Festigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe versteht.

α Die Ausdehnung und Figur sind Eigenschaften, die die Körper aufser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an sich haben; denn

A. andere Thiere stellen sich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die sie sehen oder fühlen, nicht so wie wir vor. Eine Käsemilbe sieht gewifs ihre Glieder gröfser als wir.

B. Eine Sache sieht ferner in der Nähe gröfser, in der Ferne kleiner aus, welches ist denn nun ihre wahre Gröfse? Auch siehet der eine dieselbe Sache klein, glatt und rund, der andre grofs, uneben und eckicht, durch das Vergröfserungsglas sieht sie ganz anders aus, als mit blofsen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr groſs und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, daſs sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Gröſse, eine Gröſse überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so daſs etwa nur diejenige Gröſse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Gröſse und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läſst sich ohne Gröſse, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, daſs sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Gröſse u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

daſs man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unfern Gedanken abfprechen müffe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich feyn kann; fo folgt doch, dafs man dies von dem Gegenftande der Empfindung behaupten müffe, z. B. die Röthe ift in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ift in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe find, ift eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ift ein Gegenftand der Sinne, folglich ein Gedanke deffen, der fie fieht. Das Empfinden ift nicht etwa eine Handlung der Seele, fo dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ift das Leiden, welches alfo im empfindenden Subject feyn mufs, aber nicht im Empfundenen feyn kann. Sonft müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterfcheiden feyn. Aber im Schmerze fteckt keine Handlung, und das Leiden desfelben kann nicht in einem Dinge feyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die finnlichen Dinge Eigenfchaften find, fo mufs es doch nothwendig eine Subftanz, d. i. etwas für fich beftehendes geben, wovon fie Eigenfchaften find. Antwort. Diefe Subftanz ift aber kein finnlicher Gegenftand, fonft wäre fie eine finnliche Eigenfchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an fich fei (nicht empfunden), wiffen wir nicht; er heifst blofs feiner finnlichen Eigenfchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. wegen Körper.

c. Die finnlichen Eigenfchaften können einzeln und für fich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da feyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller diefer finnlichen Eigenfchaften, d. i. den Körper felbft, kann man fich doch als aufser uns vorhanden vorftellen. Antwort. Dann ftellt man fich

ihn doch aber vor, und was man sich vorstellt, ist in der Seele, und bloss ein Gedanke.

d. Wir sehen die Dinge in einem gewissen Abstande von uns, was aber von uns entfernt ist, das ist ausser uns, folglich müssen die Dinge ausser uns da seyn. Antwort. Auch im Traume sehen wir die Dinge in einem gewissen Abstande von uns, darum sind sie noch nicht ausser uns. Den Abstand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, sondern durch die Vernunft, denn wir schliessen ihn aus der Grösse und Deutlichkeit der Gegenstände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abstand zu schliessen erst lernen muss. Es ist falsch, dass der Abstand der Dinge von uns etwas ausser uns befindliches sei, denn er ist eine oft Meilen lange gerade Linie, diese kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abstand von uns, indem sie in der Nähe anders aussehen, als in der Ferne (I, c, 5, B). Die Farben sind aber ein blosser Gedanke, also auch ihr Abstand. Würde der Abstand endlich unmittelbar empfunden, so wäre er eine sinnliche Eigenschaft (I, a), und folglich nicht ausser uns vorhanden.

e. Die Bilder der sinnlichen Gegenstände, die Begriffe und Vorstellungen derselben durch die Einbildungskraft, sind freilich in der Seele, aber die sinnlichen Dinge selbst sind doch ausser derselben. Antwort. Die Vorstellungen der Seele sind nicht Bilder von sinnlichen Gegenständen, die ausser ihr wirklich sind; denn wenn ich die Bildsäule des Julius Caesar sehe, so sehe ich Farben, Figur u. s. w. dass ich sie aber für Julius Caesar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtnisse und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, sondern meine Vernunft verbindet mit der sinnlichen Empfindung eine neue Vorstellung, das Erkenntniss; diese letztere ist mittelbare Vorstellung und also nicht sinnlich, aber diese mittelbare Vorstellung ist ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dafs die finnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen find, die aufser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die finnlichen Vorstellungen find veränderlich, und können daher nicht Bilder von aufser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen feyn, z. B. der Baum, den ich fehe, ist bald gröfser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als aufser mir vorhandenes Ding feyn.

b. Die Dinge aufser mir wären folche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir alfo weder durch Vernunft noch Sinne etwas wiffen; unfre finnlichen Vorstellungen aber find Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dafs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die aufser der Seele vorhanden find, damit behauptet, dafs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich find.

5. Diefer Idealismus des Berkley, oder feine Behauptung, dafs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin fie fich befindet, nicht aufser unferm Gemüth da fei, ist dogmatifch; weil alle Beweife, die er dafür anführt, fich auf Principien gründen, deren Urfprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Diefer dogmatifche Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung deffelben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das aufser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die aufser dem Gemüth vorhandenen Dinge fich wirklich befinden; denn für diefe Vorausfetzung beweifet Berkley ganz unumftöfslich, dafs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unfrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transfcendentaler Aefthetik bewiefen wird, fo ist alles, was im Raum angefchauet wird, allerdings auch kein Ding an fich (f. An fich), fondern blofs finnliche Vorstellung, oder Erfcheinung, wel-

che im Gemüth angeschauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt ist dann freilich kein Ding an sich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenstand, der uns so wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch seinen dogmatischen Idealismus die ganze Erfahrung unsicher und zufällig, dahingegen Kants transscendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Gesetze *a priori*, als Grundsätze des reinen Verstandes, zum Grnnde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verschwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundsätze des Verstandes Einheit bekommen müssen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley mystisch und schwärmerisch: mystisch, weil er den Grund der sinnlichen Vorstellungen, das Uebersinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; schwärmerisch, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet. Um dieses ins Licht zu setzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in diesem Gespräch ist:

Gott ist die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen, und drückt sie der Seele ein.

Seine Gründe sind:

a. Alle sinnlichen Dinge sind wirklich da (nehmlich als Vorstellungen im Gemüth), und wenn sie wirklich da sind, so werden sie nothwendig von einem unendlichen Geiste erkannt, und folglich ist ein unendlicher Geist oder Gott da

b. Dieses ist nicht einerlei mit dem (ebenfalls mystischen und schwärmerischen) Idealismus des Malebranche. Dieser behauptet nehmlich, wir sähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nehmlich als einen Grundsatz an, dass die unkörperliche Seele sich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich diese nicht selbst

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verstande, weil dieser nur ein unmittelbarer Gegenstand der Gedanken sei. Gott fasse aber alle die Vollkommenheiten in sich, die mit denen, so jedes erschaffene Ding besitzt, übereinkommen, und folglich geschickt sind, diese Dinge so darzustellen, dass sie die menschliche Seele durch Erkenntniss der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies sei ein ungereimter Realismus, welcher voraussetze, dass Gott eine Körperwelt geschaffen habe, die ausser dem Gemüth des Menschen und Gottes vorhanden sei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, dass wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und sind; dieses sei aber so zu verstehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiste vorhanden seyn. Nun bin ich aber nicht selbst der Urheber dieser meiner Gedanken (sinnlichen Vorstellungen), folglich müssen diese Vorstellungen in einem andern Geiste seyn, durch dessen Willen sie in mir erregt werden. Folglich ist ein Geist wirklich, der mir alle Augenblicke die sinnlichen Vorstellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich diese Vorstellungen bekomme, als Urheber derselben für unbegreiflich weise, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt also Berkley (mystisch und schwärmerisch) Gott aus den sinnlichen Vorstellungen, die seine Wirkungen sind; Malebranche aber (eben so mystisch, aber noch schwärmerischer) Gott unmittelbar, und die sinnlichen Vorstellungen, als seine Wirkungen, aus Gottes Eigenschaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, dass Gott die höchste und allgemeine Ursache aller Dinge sei, und dabei zugleich das Daseyn einer dritten Art der Natur, die von den Geistern und Gedanken unterschieden ist, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, dass sich Gott der ausser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Ursache (*causa subordinata*) bediene, und vermittelst derselben die Vorstellungen der Seele eindrücke (nach dem physischen

Einflufs (*influxus phyficus*) des Ariftoteles)? Antwort: Es ift bewiefen worden, dafs das Körperliche nicht aufser einem Geifte wirklich feyn kann; dafs es ein blofs leidendes und gedankenlofes Ding ift, folglich nicht thätig und Urfache von Gedanken feyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urfache feyn kann, fo kann fie doch ein Werkzeug (*caufa inftrumentalis*) feyn, welches der höchften Urfache zur Hervorbringung unfrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein folches Ding an fich (das nehmlich die finnlichen Vorftellungen wirkte, folglich felbft keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorftellung hat, anzunehmen, damit Gott daffelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müfste ja dann nicht ohne Werkzeug diefe finnlichen Vorftellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit feyn, die Gott veranlaffet, die finnlichen Vorftellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occafionalismus* des Cartefius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweifen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja folcher Gelegenheit nicht zu feinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, dafs unter den Dingen, die Gott fich vorftellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unfre Gedanken in uns hervorzubringen, fo würde daraus doch nicht das Dafeyn der Materie aufser uns bewiefen werden können.

IV. Einwurf. Indeffen fcheints doch, dafs wir uns etwas der Materie ähnliches als aufser uns vorhanden dunkel vorftellen; was zwar, als nicht finnliche Vorftellung, weder Subftanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. f. w., fondern ein Ding überhaupt ift, aber was dies ift, wiffen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelft etwas andern. Im erften Fall ift fie finnliche Vorftellung, und alfo in uns, im

andern Fall müfsten wir das Dafeyn der Materie durch einen Vernunftfchlufs beweifen; es ift aber bewiefen worden, dafs fie weder ein Gegenftand, oder ein für fich beftehendes Ding (4), noch eine Urfache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) fei.

V. Es ift möglich, dafs wir die finnlichen Vorftellungen bekommen können, ohne dafs die Materie aufser uns wirklich ift, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich aufser uns wirklich feyn Antwort: Was foll aber diefes Ding aufser uns für Eigenfchaften haben, es ift dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle finnlichen Eigenfchaften verneinen mufs, von dem alfo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Dafeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die finnlichen Dinge haben dann erft eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich ift, was man fiehet, fühlt u. f. w. Sind aber die finnlichen Dinge aufser uns, fo haben fie keine Wirklichkeit, denn alsdann fieht, fühlt u. f. w. man diefe Dinge nicht, und von folchen Dingen kann man nicht fagen, dafs fie wirklich find.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich ift, die Wirklichkeit der Materie zu beweifen, fo kann man darum doch nicht beweifen, dafs fie ganz und gar unmöglich fei. Antwort. Es ift allerdings bewiefen worden, dafs ein für fich beftehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. f. w. Ding aufser uns unmöglich fei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiftenz der Dinge an fich, fo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er fagt, es fei ihm nie in den Sinn gekommen, fie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, dafs das Dafeyn der Dinge an fich nicht erkannt, oder aus theoretifchen Gründen bewiefen werden, und dafs man überhaupt von ihnen nichts wiffen könne. Er hat ferner bewiefen, dafs die finnlichen Vorftellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erscheinungen (sinnliche Gegenstände) nicht ausser uns vorhandene Dinge, sondern Vorstellungsarten, auch nicht den Dingen ausser uns angehörige Bestimmungen sind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptsache ist, dass nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung ist, und folglich den Erscheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, dass die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illusion ist, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt ist, sondern selbst von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich scheint es dann nur, als wären Körper ausser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit ist, es nicht bloss so scheint, sondern gar nicht anders möglich ist, als dass die Körperwelt ausser mir, d. i. wirklich im Raum ist. Nach Kant also ist Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Gesetz vorschreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien sind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207
Adelung. Forts. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις. vocatio. vocation. Die Berufung (der Menschen als Bürger in einem ethischen Staat) ist die bloss moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgesetz in unsrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, sondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das sich bestrebt, nach seinem Willen zu leben und dessen Mitbürger wir sind.

2. In unsrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorstellung) von einer Vereinigung der Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, diese Idee ist auch kein Hirngespinst; denn es ist die Pflicht jedes Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, und das Seinige zu thun, dass andre Menschen auch darnach leben, folglich sich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muss sich jeder Mensch als berufen zum Mitgliede einer solchen Verbindung aller Menschen nach Tugendgesetzen, welche ein ethischer Staat heisst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gesetzgebend betrachtet, in einem ethischen Staate aber ist das nicht möglich, weil da die Gesetzgebung das Moralische, folglich das Innere des Menschen, betrifft; darüber können Menschen nicht Gesetze geben, weil sie das Innere nicht durchschauen, folglich nicht wissen können, ob die Gesetze auch befolgt werden. Folglich muss ein Anderer, dem das möglich ist, Gesetze geben, aber seine Gesetze dürfen auch nicht bloss von seinem Willen ausgehen, sonst wären sie nicht Tugendgesetze, sondern Zwangsgesetze, sondern sein Wille muss seyn, dass die Tugendgesetze unsrer Vernunft befolgt werden, also müssen unsre Pflichten seine Gebote seyn, und er muss unser Inneres kennen, um zu wissen, ob wir sie befolgen, er muss unsre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines solchen Gesetzgebers ist aber der Begriff von Gott, als moralischem Weltbeherrscher. Also ist ein ethischer Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir sind durch unsre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu seyn.

3. Von der moralischen Seite ist also diese Berufung ganz klar; aber von der speculativen ist sie ein Geheimniss. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unsrer Thaten vergelten soll, muss alles in seiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, also auch un-

ser Schöpfer seyn. Als Schöpfer hat er aber auch unsre Vernunft hervorgebraht, folglich ist er auch der Urheber des Sittengesetzes in derselben. Ist er aber das, so hängen wir unbedingt von ihm ab, und sind folglich nicht frei, sondern seinem Willen, der dann nicht von dem Moralgesetz, sondern von dem das Moralgesetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengesetz aufgelegt, und wir sind folglich nicht frei, sondern zur Tugend geschaffen, welches sich widerspricht. Denn Tugend ist der Zustand freier sinnlicher Wesen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet sind; dazu geschaffen seyn, heisst aber so eingerichtet seyn, dass dieses Bemühen physisch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich lässt sich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gesetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; sondern wir müssen die Menschen, im Verhältnisse zu Gott als Gesetzgeber, nicht als von ihm **Erschaffene**, sondern als von ihm unabhängige freie Wesen, oder **Berufene**, betrachten. Solche unabhängige Wesen aber sind wir nicht, wie unsre Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unsrer, doch nicht von uns abhangenden, Schicksale mit unserm Werth sattsam lehren, folglich ist die **Erkenntniss** der Möglichkeit, solche **Berufene** zu seyn, ein undurchdringliches Geheimniss (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, contact. Die **Berührung** im **physischen** Verstande ist die **unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit.** Die Materie ist **undurchdringlich**, heisst, sie kann von keiner andern Materie so zusammengedrückt werden, dass sie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zusammengedrückt werden, könnte diese Zusammendrükkung nun so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden wirklich berührte, so hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich ist. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er sie zusammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derselbe immer wieder zurückgestossen wird. Diese Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf diese Weise zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, so sagt man, sie berühren einander. Wenn zwei Körper sich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geschieht, so müsste, wenn beide ihre Bewegung ungestört fortsetzen sollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies ist unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn sie im Begriff sind, einer in des andern Raum einzudringen, dass sie sich berühren, oder dass einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückstossende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geschieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stoss (N. 59).

2. Ausser dieser Berührung, oder ausser der Wirkung der zurückstossenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Diese Wirkung heisst die Wirkung in die Ferne (*actio in distans*), s. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematischer Bedeutung, das heisst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, sondern bloss als Anschauung betrachtet, ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume ist. Zwei Puncte können sich nehmlich nicht berühren, sondern fallen auf einander, denn sie sind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können sich ebenfalls nicht berühren, sondern fallen auf einander, oder haben sie einen Punct mit einander gemein, so machen sie beide zusammen eine und dieselbe gerade Linie aus. Dann berühren sich nicht die Linien, sondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkel*flächen*, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkel*linien*. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht *phyſiſch* berühren, ohne ſich *mathematiſch* zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die *mathematiſche* Berührung iſt noch nicht die *phyſiſche*. Wenn zwei Billardkugeln ſich *mathematiſch* berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei größte Kreise derselben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche sich in einem Puncte berühren. Die physische Berührung aber muss durch den Druck oder Stoss der Kugeln auf einander geschehen, sie müssen beide bemühet seyn, einander zu durchdringen, dann entstehet ein dynamisches Verhältniss, oder ein Verhältniss in Ansehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erst die zurückstossenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren sich dann nicht mehr in einem mathematischen, sondern in einem physischen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun siehet man ein, dass man die physische Berührung auch so erklären kann: sie ist Wechselwirkung der repulsiven (zurückstossenden) Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beschenkter,

donatarius, *donataire*. Diesen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, s. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptst. A. §. 37. S 141.

Beschleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachsen der Geschwindigkeit, mit welcher sich ein Körper bewegt. Die Geschwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen größern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung setzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Kästner. Höhere Mechanik §. 6 S. 6.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Beschleunigung.

Beschwerden.

S. Regent.

Besitz.

Dieser Begriff gehört, in so fern der Gegenstand des Besitzes eine reine Erkenntniss ist, zur Transscendentalphilosophie; in so fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung desselben wird daher bei den Worten: Erkenntniss, reine, Eigenthum, Besitznehmung, vorkommen.

Besitzact.

S. Eigenthum.

Besitznehmung,

frühere, Besitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr (K. 78). Eine solche Bemächtigung bedarf, wenn sie statt finden, das heisst, nicht widerrechtlich seyn soll, zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure)*. Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet seyn. Wie ein solcher Act der Willkühr, sagt Kant, als jener (der Bemächtigung) ist, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewiesen, dass die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 f.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

ſiehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge ſolche Beſtimmungen hat, daſs ſie von jeder andern Art ganz unterſchieden werden muſs. Darum wollte Büffon ſchlechterdings kein Syſtem in der Naturwiſſenſchaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Intereſſe der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und ſo in Einem Umfange zu umfaſſen, belebt wurde. Es iſt alſo in der Vernunft hierin ein widerſtreitendes Intereſſe, auf der einen Seite iſt ſie der Ungleichartigkeit feind, und ſiehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieſes Intereſſe ſind vornehmlich die ſpeculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite iſt die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und ſucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten; für dieſes Intereſſe ſind hauptſächlich die empiriſchen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682. f.

Beſtimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Beſtimmens oder die Beilegung eines von zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menſchen, der gelehrt oder ungelehrt ſeyn kann, aber eins von beiden ſeyn muſs, ſage, er iſt gelehrt, ſo habe ich ihm eins jener beiden widerſtreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Anſehung derſelben beſtimmt, und dieſe Beilegung iſt die Beſtimmung. Die Beſtimmung heiſst aber auch das Prädicat ſelbſt, welches durchs Beſtimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt ſeyn iſt z. B. eine Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt abſolut oder unbedingt (*determinatio abſoluta*), wenn ſie dem Subject an und für ſich ſchlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; ſie iſt relativ oder bedingt (*determinatio reſpectiva*, *aſſumtiva*, *reſpectus*, *relatio*) wenn ſie

dem Subject beziehungsweise zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume ist beiden gemein (C. 42).

2. Die Bestimmungen eines wirklichen Dinges sind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Substanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da ist, oder der Zustand, in welchem es sich befindet; so ist z. B die Zerbrechlichkeit eine Bestimmung des Glases, und die Verbrennlichkeit eine Bestimmung des Holzes (C. 227. 229) s. Accidenz.

3. Ein jedes Ding steht unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, welcher auch der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate heisst. Dieser Grundsatz heisst: Jedem Dinge muss von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muss diesen Grundsatz des materialen Denkens, der also metaphysisch ist, wohl unterscheiden von dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, der ein Grundsatz des formalen Denkens, und folglich bloss logisch ist. Dieser logische Grundsatz heisst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieser Grundsatz der Bestimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logische Möglichkeit), der Grundsatz der Bestimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erste beruhet auf dem Satze des Widerspruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widersprechende Prädicate beigelegt werden, ist durch diese Prädicate nicht denkbar, (logisch möglich), denn diese Prädicate heben einander auf. Ein weisser Tisch, der nicht weiss wäre, soll gegen den Grundsatz der Bestimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines so gefärbten Tisches lässt sich nicht denken. Der Grundsatz der Bestimmung aber setzt den der Bestimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und seinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu bestimmen ist, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerspruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieser Grundsatz stellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Bestimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden sollen. Dieser Inbegriff aller Prädicate macht die gesammte Möglichkeit aus. Von dieser gesammten Möglichkeit soll nun nach dem Grundsatze ein jedes Ding seine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff seiner Prädicate oder Bestimmungen ableiten. Jedes Ding muss nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen positiven, die ihnen contradictorisch entgegengesetzten oder negativen.

b. Dass nun aber diese Prädicate von der gesammten Möglichkeit einem jeden Dinge als seine Bestimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerspruchs. Dieses Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie dasselbe wirklich seyn muss, nicht aber die Form, wie dasselbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht etwa bloss, was nach dem Satze des Widerspruchs durch jedes Prädicat (also analytisch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausschliessung seines Gegentheils vom Begriff. Dieser Grundsatz ist folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders seyn kann, und enthält eine transscendentale Voraussetzung, nehmlich dass wir uns von allen Dingen vorstellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müssen, dass die gesammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur besondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird also durch diesen Grundsatz der Bestimmung jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältnisse stehet, dass dieses Etwas und jedes Ding sich wechselsweise auf einander beziehen. Dieses gemeinschaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges ist die gesammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (positiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieses Correlat als ein einziges Ding, so machen wir uns von demselben eine Idee oder einen **Vernunftbegriff**, denn die Vorstellung von einer Vollständigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, ist ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Gesetzt, diese Idee wäre real, oder es gäbe auch ausser unserm Denken ein solches Ding, welches den Stoff aller positiven Prädicate in sich vereinigte, so wäre dieses Ding der Grund aller möglichen Bestimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle seine Bestimmungen in diesem Dinge, oder die durchgängige (vollständige) Bestimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Bestimmungen vereinigt wären, betrachtet werden, und so wären alle mögliche Dinge durch dieses Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Bestimmung identisch (für alle derselben) wäre (C. 600*).

d. So wird also die **Bestimmbarkeit** eines **Begriffs**, welches eine **logische** Vorstellung ist, von der **Allgemeinheit** *(universalitas)* des **Grundsatzes der Ausschliessung eines Mittlern zwischen zweien entgegengesetzten Prädicaten** (*principium exclusi tertii s. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der **Grundsatz der Bestimmbarkeit** heisst. Die **Bestimmung** eines **Dinges** aber, welches eine **reale** Vorstellung *a priori*, oder eine **metaphysische**, ja, weil durch sie andere Vorstellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der **Allheit** (*universitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der gesammten Möglichkeit) abgeleitet, und heisst darum der **Grundsatz der durchgängigen Bestimmung** (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Existirende ist **durchgängig** bestimmt, bedeutet also nicht allein, wie (**Baumgartens** Metaphysik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, **dass einem jeden Möglichen eins unter allen einander widersprechenden Prädicaten zukommen muss**; sondern dass ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundsatz der

durchgängigen Bestimmung, den man bisher immer mit dem der Bestimmbarkeit verwechselt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heifst alfo fo viel als: Um ein Ding vollständig zu erkennen, mufs man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es fei bejahend oder verneinend, bestimmen. Dies ist in der Erfahrung nicht möglich, und alfo nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verstande zu feinem vollständigen Gebrauche vorschreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit ist in Anfehung der Prädicate, die diefelbe ausmachen, noch unbestimmt, fo lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, stöfst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und alfo durch ihre Stammprädicate fchon mitgegeben find;

β die nicht neben einander bestehen können, alfo von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entstehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenstande (Individuum), der durch die blofse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig bestimmt ist; und diefer Gegenstand felbst mufs daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter diefem Ideal ist alfo das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verstehen, oder der Gegenstand, den wir *a priori* diefem Vernunftbegriff fetzen müffen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transfcendental, nicht blofs logifch) erwegen, fo finden wir, dafs einige ein Seyn, andre ein blofses Nichtfeyn vorstellen, z. B. gelehrt bedeutet, dafs das Wefen, von dem das Prädicat eine Bestimmung ist, viel wiffenfchaftliches gelernt hat, alfo ein Seyn des Gelernten in dem Wefen, ungelehrt aber das blofse Nichtfeyn gelernter Wiffenfchaften in einem Wefen. Eine logifche Verneinung ist eine folche, wodurch blofs ein Prädicat vom Subject abgefondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus ist nicht gelehrt. Die logifche Verneinung läfst alfo den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenstande Cajus gefetzt,

sondern blofs ausgesagt, dass unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrsamkeit nicht mit gedacht werden müsse. Eine transscendentale Verneinung hingegen ist eine solche, wodurch ein Nichtseyn im Gegenstande vorgestellt wird, daher ist die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als solches bejahet, oder ist, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus ist ungelehrt. Der transscendentalen Verneinung ist also die transscendentale Bejahung entgegen gesetzt, das ist eine solche Bestimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtseyn, weil durch sie die Gegenstände Etwas (Dinge) sind. Durch lauter solche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. s. w. ist ein Ding noch nicht Etwas, denn das sind Negationen oder Verneinungen, die einen blofsen Mangel oder das Nichtseyn des Entgegengesetzten bedeuten, als des gelehrt seyns, körperlich seyns u. s. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter solche Negationen denken wollten, so würden wir uns dadurch blofs die Aufhebung des Dinges selbst, oder alles Seyns vorstellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher ist nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausschliefsung der übrigen enthält. Durch diese Ausschliefsung wird es aber beschränkt (limitirt). Folglich ist der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in sich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realissimum*). Mehr davon s. bei dem Worte, Ideal, transscendentales, und da diese Vorstellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntnifs Gottes *a priori* ist, bei Theologie, transscendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn, C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Hauptst. III. Abschn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptst. II. Abschn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuschung der Sinne, *ψευδος των αἰσθησεων*, *falsitas*, *fallacia sensuum*, *illusion des sens* heisst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geschlossenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geistes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne ist eigentlich eine falsche Benennung, und rührt davon her, dass man sich vorstellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falschen Schluss, indem wir den Untersatz unter einen unrichtigen Obersatz subsumiren. So schliesst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachsene Gegenden u. s. w. aussieht, das ist Land; dieser Obersatz ist unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel seyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Obersatz für richtig angenommen hat, subsumirt er nun unter ihn den Untersatz: was ich jetzt sehe, das sieht wie Berge, Thäler u. s. w. aus, welches richtig ist, und nun folgt der falsche Schlusssatz, folglich ist es Land. Hier betrügen also die Sinne nicht, denn sie sind ja nicht Schuld, dass der Seefahrer unter einen unrichtigen Obersatz subsumirt, und sich vorstellet, dass alles das Land sei, was so aussehe. So ist also der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluss, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land gesehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geschlossen, dass das, was er siehet, Land sei. Nicht sein Gesicht, sondern seine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich geſpielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Oberſatze fällte.

3. Es iſt alſo falſch, daſs der ſogenannte **Betrug der Sinne** eine falſche Vorſtellung ſei, welche von den Sinnen abhänge. Es iſt ein falſches Urtheil, welches vom Verſtand abhängt. Dieſer Betrug iſt nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn dieſe kann uns nicht betrügen, weil ſie bloſs der Stoff zum Erkennen iſt, die Erkenntniſs aber nicht im Stoff ſondern in der Beziehung unſrer Vorſtellungen auf den Gegenſtand, den wir der Materie unſrer Anſchauung, der Empfindung, ſetzen, beſteht, und in dieſem Gegenſtande irren wir uns. Daſs übrigens die Sinne nicht betrügen, hat ſchon **Epicur** erkannt; denn **Diogenes Laertius**, **Sextus Empirikus** und mehrere andere ſagen, er habe behauptet: jede Anſchauung und jedes Bild der Phantaſie ſei wahr, und täuſche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anſchauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire ſich nicht ſelbſt, und wenn es von ſeinem Objecte afficirt werde, ſo könne es zu dieſer Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (οὐτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἠ ἀφελειν); es ſei auch nichts vorhanden, was in der ſinnlichen Anſchauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das **weder** eine gleichartige Anſchauung, weil ſie immer daſſelbe gebe, **noch** eine ungleichartige, weil ſie nicht Richter darüber ſeyn könne, **noch** eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, **noch** der Verſtand, weil dieſer von den Anſchauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v. 482. ſqq.*
Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte ſua veris quod poſſit vincere falſa.
Quid majore fide porro, quam ſenſus haberi
Debet? An ab ſenſu falſo Ratio orta valebit

dieses nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta' ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;
Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,
Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, neceſſe 'ſt.
Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores
Naſcuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque neceſſe 'ſt,
Non poſſint alios alii convincere Senſus.
Nec porro poterunt ipſi reprendere ſeſe;
Aequa fides quoniam debebit ſemper haberi.
Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denſelben abhängt, einen beſondern
Sinn erfordern; dagegen iſt anders wieder die Wirkung
Des Geſchmacks der Zunge, Geruch und Töne ſind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann ſogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr iſt als der andre, ſich ſelber nicht einmal beſſern.
Alſo was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das iſt alles wahr.

Geſetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beiſpiel des Thurmes
Viereck in der Ferne ſich rundet: ſo iſt es doch beſſer,
Einen falſchen Grund von ſolcher Erſcheinung zu geben,
Als das fahren zu laſſen, was wir ſchon ſicher beſitzen;
Als den erſten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, ſo ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr traueſt zu glauben,
Wenn ſie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein ſelbſt das Leben zu Grunde.

Et, ſi non poterit ratio diſſolvere cauſam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul ſint
Viſo rotunda; tamen praeſtat rationis egentem
Reddere mendoſe cauſas utriusque figurae,
Quam manibus manifeſta ſuis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipſa
Concidat extemplo, niſi credere ſenſibus auſis
Praecipiteisque locos vitare, et cetera, quae ſint
In genere hoc fugienda; ſequi, contraria quae ſint.

Es thut mir leid, dafs Meineke vorftehendes ein abfurdes Raifonnement nennt. Diefes Urtheil rührt blofs daher, weil diefer übrigens den Sinn richtig liefernde Ueberfetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für feine Lehre, dafs die Sinne nicht täufchen, mifsverftanden hat. Ein Sinn foll den andern nicht belehren können, heifst nicht, wie der Ueberfetzer des Lucrez fagt, „wir follen nicht im Stande feyn, die Eindrücke eines und eben deffelben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus diefer Vergleichung unfer Urtheil über die finnliche Empfindung zu berichtigen"; fondern die Sinne können diefes nicht, denn diefes Vergleichen ift ja eine Sache des Verftandes, und diefer ift es, welcher irrt, und uns durch ein falfches Urtheil täufcht, aber nicht die Sinne. Der Verftand hält nehmlich die finnliche Empfindung für etwas anders als fie ift. Epicur fagt: οὐ γαρ ἀυτων εισι κριτικαι (fc. αἰσθησεις). Das Geficht ftellt uns z. B. einen Stab, deffen eine Hälfte im Waffer fteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, fondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgefetzen dargeftellt, nach welchen diefer wirkt, der Verftand aber mufs diefe Gefetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren foll, fonft entfpringt Schein ftatt Wahrheit. Der Ueberfetzer des Lucrez fagt ferner: „nach Epicur darf ich alfo nicht fagen, der Thurm fcheint nur rund, ift wirklich viereckt, fondern ich mufs fagen: der Thurm ift rund, weil ich ihn rund fehe, und wenn ich das Gegentheil weifs, irgend einen Grund fuchen, warum er unter diefen Umftänden, in diefer Entfernung, rund ift. Eben fo darf ich nicht fagen: der Mond fcheint mir nur fo klein, fondern er ift fo klein, und weil ich durch keine andere finnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: fo ift es auch wohl möglich, dafs er wirklich nicht gröfser ift." Das ift Epicurs Meinung nicht, fondern er will fagen, der Thurm ftellt fich meinem Geficht rund dar, ich fehe ihn rund, und das ift Wahrheit; ob er nun wirklich rund ift oder nicht, das mufs der Verftand vermöge feiner Kenntniffe beurtheilen; fage ich, der Thurm

iſt rund, weil ich ihn rund ſehe, ſo täuſcht mich nicht das Geſicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, ſondern nur die Anſchauung eines runden Thurms liefert, der Verſtand muſs nun erſt dieſe Anſchauung aufs Object beziehen, und die Uebereinſtimmung zwiſchen beiden beſtimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber bloſs von den Sinnen, nicht von der Phantaſie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, daſs die Sinne uns täuſchen; Tertullian erklärt ſich daher mit Heftigkeit gegen dieſe Meinung. In unſern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphyſik §. 407); Meier pflegte bei dieſem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; ſed committitur in illis vitium ſubreptionis, hinc recte dicitur ſenſus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optiſchen Betrug anführen; allein auch bei dieſem wird durch den Fehler des Erſchleichens ein Schluſs für Empfindung gehalten, daher ſagt man mit Recht, daſs die Sinne nicht täuſchen. Es giebt nehmlich eine Täuſchung des äuſsern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüſſe für unmittelbare äuſsere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optiſche Betrug gehört zu der erſtern, und die Täuſchung, das moraliſche Gefühl, welches mit der Vorſtellung einer tugendhaften Geſinnung oder Handlung verbunden iſt, für den Grund davon, daſs ſie tugendhaft ſind, zu halten, iſt ein Betrug aus Verwechſelung eines falſchen Schluſſes mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erſcheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. II. S. 210.

Betrug,

Satansliſt, ψεῦδος, *falſitas*, *fauſſeté*. Die Täuſchung der Sinne im Moraliſchen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verſchuldung der

Sinnlichkeit halten. So schiebt der Wollüstling seine Sünden der Unkeuschheit auf seine Naturtriebe, auf die Macht seiner Leidenschaft; und bedenkt nicht, dass wenn es nicht von seinem Willen abhinge, sie zu beherrschen, er weder gut noch böse seyn könnte. Das Moralischböse ist also kein Fehler der Sinnlichkeit, sondern des freien Willens; aber sein Ursprung, oder wie es in die Welt gekommen ist, eben darum unbegreiflich. Alle Menschen haben diese Verderbtheit in sich, dass sie aus freien Stücken zuweilen das Moralischböse dem Moralischguten vorziehen, und diese Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewusstseyn, dass sie eigentlich zu unsrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergestellet werden müsse; welches theils plötzlich durch eine Revolution geschiehet, und die Bekehrung heisst, theils nach und nach, und die Besserung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 211.
Dess. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abschn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

ästhetische, *iudicium aestheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenstandes, durch welche derselbe für schön oder häfslich erklärt wird. Sie gehet vor der Lust oder Unlust am Gegenstande vorher (U. 29) s. Geschmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit setzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeschränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement.* So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration.* Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité.* Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

---

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit, V. de negotiis geſtis leg. X.* §. 1. z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

ſpringen. Der Begriff der Beweglichkeit iſt **empiriſch** oder entſpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alſo nur in einer Naturwiſſenſchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf dieſen einzigen empiriſchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geſchieht, welche die eigentliche Metaphyſik der Bewegung iſt. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniſs *a priori* zur Metaphyſik rechnen, ſo wäre die Phoronomie ein Theil der **angewandten** Metaphyſik (N. 4).

Bewegung

(als Beſtimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *latio*, *mouvement*. **Bewegung iſt Veränderung des Orts.** Das iſt die allgemeine Erklärung der Bewegung. **Epicur** hat ſie ſchon: μεταβασις απο τοπου εις τοπον, auch **Baumgarten** (Metaphyſ. 199), **Käſtner** (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und **Gehler** (im Art. **Bewegung**). Man darf ſie einräumen, ſo lange man die Bewegung bloſs **phoronomiſch** betrachtet, d. h. ſo lange man abſtrahirt von der Gröſse, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. kurz, der Beſchaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, deſſen Veränderung des Orts möglich iſt, und dieſes ſich bloſs als einen phyſiſchen Punct vorſtellt. Soll aber dieſe Definition der Bewegung auf jede Beſchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paſſen, ſo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn **Empirikus** macht ſchon wider **Epicurs** Erklärung die Einwendung, daſs ſie die Bewegung der Töpferſcheibe nicht einſchlieſse, welche, wenn ſie herumgedrehet wird, in Bewegung ſei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn ſie ſich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaſſen, den ſie einnimmt; ſie bewegt ſich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniſs zum äuſserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den ſie einnimmt, verändert ſich; denn ſie kehrt einem beſtimmten Punct deſſelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche fie fich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verfchiedenen Seiten zu. Folglich ift Bewegung eines Dinges die Veränderung der äufsern Verhältniffe (*relationum localium*) deffelben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Diefe Erklärung pafst auch auf die andern beiden Beifpiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umftofsen will, nehmlich einen Cirkel, deffen eine Spitze feft ftehet, während dem, dafs die andere einen Kreis befchreibt; und auf eine Thüre, die fich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, fie fchliefse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Faffe Bier. Denn bei derfelben bleiben die äufsern Verhältniffe des Faffes Bier zu dem Raum, den das Fafs nicht einnimmt, und das Bier fei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, mufs als Einheit betrachtet werden. Das Fafs Bier ift nicht in Bewegung, fondern das Bier im Faffe ift in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge ift nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann feine äufsern Verhältniffe zu dem daffelbe umgebenden Faffe ändern, und das Fafs felbft dennoch feine Verhältniffe gegen den äufsern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung feyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphyfifchen Begriffe von Bewegung auseinander zu fetzen, und den des Raums und Orts, in fo fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig ift, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengefetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Wefen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Anfehung der Bewegung derfelben *a priori* zu erkennen ift, fo ift hier nicht die Rede vom Urfprung der Vorftellung des Raums überhaupt, welches eine transfcendentale Unterfuchung und in dem Artikel Raum zu finden ift; fondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenfchaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äussern sinnlichen Anschauung, das heisst, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein bloßer Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muss im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloss davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muss (N. 2).

4. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muss nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschliessen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschliesst, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heisst nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muss doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heisst er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht blos durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der **Bewegung**, ſie mag nun durch **Veränderung** des Orts, oder der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, iſt **nur durch und in der Zeitvorſtellung** möglich.

a. **Durch die Zeitvorſtellung.** Denn Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und eben demſelben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der erſten oder phoronomiſchen Erklärung der Bewegung den Ort, heiſst, er iſt an einem Ort, und er hat den Ort verlaſſen, oder iſt nicht mehr an dieſem Ort. **Nicht mehr**, heiſst, **er war in der vorhergehenden Zeit** da, aber in der **gegenwärtigen**, die auf die vorhergehende folgte, iſt er nicht da. Laſſen wir das **nicht mehr** ganz weg, ſo heiſst, ein Körper verändert den Ort, er iſt an einem Ort, und iſt nicht an dieſem Ort, welches zwei contradictoriſch entgegengeſetzte oder ſich einander völlig aufhebende Prädicate ſind. Das **Nicht mehr** macht alſo den Begriff der Veränderung erſt möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein **Nach einander** gedacht werden kann.

b. **In der Zeitvorſtellung.** Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort ſeyn, wodurch eben der Begriff des **Nacheinander**, oder zu zwei verſchiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt alſo aller Bewegung zum Grunde, und ſie iſt ohne Zeit **nicht möglich**. Und ſo iſt die Bewegung ſelbſt allerdings etwas zufälliges und empiriſches, deſſen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung vorausſetzt. Aber die Zeit liegt derſelben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwiſſenſchaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unſerer ſinnlichen Vorſtellungen wäre, und dieſe dadurch allgemein und nothwendig beſtimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die Ruhe durch die Abwesenheit der Bewegung. Diese Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt sogar in Widersprüche. Man nehme an, dass ein Punct sich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derselben Geschwindigkeit bewege. Er muss also einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig seyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ist, verändert er seinen Ort nicht, welches bei dem Punct so viel heisst, als bewegt er sich nicht. Ist nun die Abwesenheit der Bewegung schon Ruhe, so ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung bestände also darin, dass der Körper jeden Augenblick ruhet, welches sich widerspricht *). Man wird also sagen, der Punct bewegt sich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, sondern nur bis B, in welchem Puncte sich die erste Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben so lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun sowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper sei aber nicht den kleinsten Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterschied in der Quantität (Grösse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, so ist er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, so ist er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwesenheit der Bewegung ist; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengesetzt ist, zwei entgegengesetzte Bewegungen aber in demselben Augenblick mit einander verbunden sich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math.* X. 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweisen. Das Bewegte, sagt er, ist in einem Orte, was in einem Orte ist, hat keine Bewegung, demnach ist alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, so wäre folglich die Bewegung in B offenbar = o, also der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieselbe ist, welches sich widerspricht, so müßste entweder diese Quantität nicht dieselbe, oder der Körper, wenn er sich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denselben Schlufs machen können, in jedem Puncte in Ruhe seyn, welches sich doch auch widerspricht. Man stelle sich ferner vor, dafs Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet stehe. Man denke sich ferner einen Körper, der in dieser verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufsteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B seine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen mufs. Ist nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man sagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erst wieder Bewegung erfolgen mufste, also noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abwesenheit der Bewegung ist. Wie gehet es nun zu, dafs man hier den Körper in B in Ruhe denken mufs, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken mufste? Der Grund liegt darin, dafs die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beschleunigt gedacht wird, s. Beschleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, sondern nur bis zu einem Grade, der kleiner ist als jede anzugebende Gröfse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, so würde der Körper immer noch steigen, die Geschwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch so grof-

fsen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, mithin seinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde also in dem Zustande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte, in B seyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, so wird dieser Zustand der beharrlichen Gegenwart sogleich wieder aufgehoben. Dies ist nun der eigentliche Begriff der Ruhe, dass sie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloss einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demselben Ort ist. Der Begriff der Abwesenheit der Bewegung ist gar kein Grössenbegriff, sondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derselben. Daher ist der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, sondern so wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, so kann dieser Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort ist also nicht Ruhe, wenn sie nicht eine Zeitlang, wäre sie auch nur eine sehr kleine Zeit, dauert, sondern bloss Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig also ein Punct das Gegentheil der Linie ist, so wenig ist die Abwesenheit der Bewegung oder die blosse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zusammensetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte sind; so wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abwesenheiten der Bewegungen zusammensetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte sind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig ist, und also der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct diese Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abwesenheit seiner Bewegung eine, auch noch so kleine, Zeit hindurch, so wäre er in diesem Puncte in Ruhe. Und so kann man auch sagen, die Ruhe ist eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, so wie

die Bewegung eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geschwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zusammengesetzt sind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort scheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daſs eine Kugel sich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich seyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn sie sich doch um ihre Axe bewegte. Allein sobald nicht von einem bewegten Puncte, sondern Körper, die Rede ist, so bestehet seine Ruhe darin, daſs er an demselben Ort, nicht nur dem Orte selbst, sondern auch in allen seinen äuſsern Verhältnissen zu einem gegebenen Raume demselben beharrlich gegenwärtig ist. Eine Kugel ist in Ruhe, heiſst daher nicht bloſs, sie ist einem Orte beharrlich gegenwärtig, sondern einem gegebenen Raum in allen ihren äuſsern Verhältnissen zu demselben, sie beharrret in derselben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorstellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, s. Absprung, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes - und Zeitpuncten als bloſsen Grenzen der Linien und Zeiten zusammen zu setzen. Die Skeptiker setzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. Diodorus Kronus sagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es ist, oder in dem, wo es nicht ist. Bewegt es sich in dem erstern, dann bleibt es in diesem Ort, ist also ohne Bewegung. In dem letztern kann es sich nicht bewegen, weil ein Wesen da, wo es nicht ist, keine Bewegung haben kann. Antwort:

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröfse *). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſchenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἐςι ψευδος οὐ γαρ συγκειται ὁ χρονος ἐκ των νυνὸντων ἀδιαιρετων, ὥσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea *), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

---

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo. Canimbricenſes, in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

*) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Ουτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ἠρωτησε Φαβορινος δε Φησι Παρμενιδην, και ἀλλους συχνους. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für fo unüberwindlich hielt, dafs man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hiefs aber der Einwurf des Zeno, weil diefer griechifche Held, den Homer den fchnellfüſſigen nennt, in demfelben zum Beifpiel angeführt wird. Der Einwurf heifst fo: das allergefchwindefte Bewegliche kann das allerlangfamfte nicht erreichen, wenn diefes beim Anfang der Bewegung, fei es auch noch fo wenig, voraus ift *). Wir wollen fetzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte fei zwanzigmal fo gefchwind als die erftere. Während dafs nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen fie dem Achilles alfo noch vor ift. In der Zeit, dafs Achilles diefen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines folchen Schritts zurück, und ift nun diefen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, dafs Achilles diefen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil diefes 20ten Theils, alfo $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denfelben voraus, und fo fort ins Unendliche.

Antwort. Diefer Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heifst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen beftehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil beftehet, fo kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder fo, und fo fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und fo fort, fo erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Πρόσκειται εν τουτο, ὅτι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Arift. Phyf. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröſse iſt. Daſs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, daſs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchſchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder daſs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, daſs man ſie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerſpricht ſich ſelbſt. Denn man nehme z. B. einen Tiſch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit ſei. Auf dieſem Tiſche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, ſo, daſs zwei Ellen des Stabes auf dem Tiſche liegen, und zwei Ellen über den Tiſch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tiſches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang ſei. Der Stein bewege ſich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tiſche, ſo, daſs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tiſche zurücklege, ſo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu ſich zu bewegen, ſo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in ſeiner Bewegung bleibt, die Abendſeite des Tiſches erreichen, und vier Ellen durchlaufen ſeyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang iſt, folglich in der halben Stunde ſo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches ſich widerſpricht.

Antwort: Ariſtoteles ſagt ganz richtig, dies iſt ein Trugſchluſs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe iſt, nehmlich den Tiſch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derſelben, aber entgegengeſetzten Bewegung iſt. Folglich iſt bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um ſo viel als ſich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt ſich der Stein gegen Abend, folglich muſs der eine in halb ſo viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tiſches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, fo ift fie auch nicht vorhanden, nun kann fie niemals anfangen, alfo u. f. w. Der Unterfatz wird fo bewiefen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich feyn, nun könnte er niemals anfangen fich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu feyn; denn fo wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ift, folglich u f. w. Ueberdem ift es gewifs, dafs von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erfte feyn kann, weil fie fonft auf diefer Seite endlich feyn, würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem erften berühren. Denn die Bewegung ift ein Seyn, das wefentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander feyn können. Alfo kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ift, wie es ohne Zweifel auch ift, wenn es exiftirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer fchiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der fchiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müfste es nothwendig den letzten Theil des Tifches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derfelben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Diefer Einwurf fällt wieder damit weg, dafs die Zeit eben fo wohl ins Unendliche theilbar ift, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ift, kann allerdings kein Theil der erfte und der letzte feyn. Aber eine Linie zwifchen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ift nicht auf beiden Seiten unendlich lang, fondern fie hat zwei Endpuncte, zwifchen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt alfo bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie fie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu feyn, zeigt fich, wenn man fich erinnert, dafs der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ift, und der Körper diefe Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umſtände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;

II. die Richtung der Bewegung;

III. die Zeit;

IV. die Geſchwindigkeit;

V. die Gröſse der Bewegung;

VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung (*directio*, *direction*) der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle deſſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieſes Puncts beſchriebene Linie heiſst dann der Weg oder die Bahn des bewegten Körpers. Iſt der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beſchrieben, ſo giebt er ſelbſt die Richtung an. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich (ohne einen Abſprung in dieſe Veränderung zu machen), ſo, daſs er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchloſſen hat, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir ſehen alſo, obige Definition der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen (N. 7). Es fragt ſich nehmlich, wenn ein im Kreiſe bewegter Körper ſich immer in derſelben Richtung bewegt, was iſt die Seite, nach der die Bewegung gerichtet iſt? Dieſe Frage iſt mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterſchied der Schnecken, die ſonſt ähnlich und ſogar gleich ſind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden iſt? Gewöhnlich ſind nehmlich die Schneckenwindungen ſo, daſs ſie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, dieſe letztere einem alsdann links zugekehrt iſt, und die Windungen von oben nach unten der ſcheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenſeitige Windung, und dann finden ſich auch, obſchon äuſserſt ſelten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Miſsgeburten (*anfractibus ſiniſtris ſ. contrariis*) (ſ. Chemnitz Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksſchnecken. Blumenbach Handbuch der Naturgeſchichte IX. Abſchnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine ſolche linksgewundene Schnekkenart iſt der *Perverſus* oder das Linkshörnchen, das ſich häufig an alten Weiden und andern Baumſtämmen findet (Blumenbach. l. c. 54. S. 455). An den Küſten der Engliſchen Provinzen Kent und Eſſex findet man in den ſteilen Hügeln um Harwich das linksgewundene Kinkhorn (*Murex perverſus Lin. Mu-*

rex contrarius, *fossilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc physic. und moral. Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen. 1. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände 2. Heft befinden sich unter Nro. 20. zwei solche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küste von Essex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterschied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erstern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren (in der Anschauung darstellen) wie A. B, aber, als Begriff, sich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läßt. Es läßt sich der Unterschied beider Richtungen zwar mathematisch, d. i. in der Anschauung, aber nicht philosophisch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbst in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterschied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menschen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen gesetzt ist, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die größere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die große Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader stieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte sich auch allda in den Magen. Die erste Beugung der dünnen Därme, und die sigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geschahe ebenfalls rechts. Dieses fand Heinrich Sampson in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer gesund gewesen war, und auch schon einige Kinder gezeugt hatte. (*Transact. Philos. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wienerische Beyträge zur pract. Arzneykunde u. s. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 303). Der Unterschied ist folglich hier nur mathematisch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniss zu andern Dingen),

aber nicht phyfifch. Hiermit hängt nun der Unterfchied zwifchen zwei Kreisbewegungen zufammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen find (N. 7.). f. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, infofern er zur Bewegung gehört, f. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Gefchwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Gefchwindigkeit (*celeritas*, *velocitas*, *viteffe*) der Bewegung heifst die Gröfse des Verhältniffes, in welchem die Gröfse der Bewegung zu der Gröfse der Zeit ftehet, die der Körper zu diefer Veränderung nöthig hat. Je gröfser nehmlich die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum ift, den ein phyfifcher Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit ift, die er dazu braucht, defto gröfser ift die Gefchwindigkeit. Eine Bewegung heifst gefchwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derfelben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderfelbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt fo gefchwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derfelben Zeit ein doppelter Raum oder eben derfelbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher ift Gefchwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht fagen, wie gefchwind eine Bewegung, fondern nur, wie vielmal fie gefchwinder oder weniger gefchwind, als eine andere fei. Nimmt man inzwifchen eine bekannte Gefchwindigkeit zur Einheit an, fo läfst fich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben fo vielmal gröfser oder kleiner als 1 ift, fo vielmal die Gefchwindigkeit gröfser oder kleiner ift, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Gefchwindigkeit eine Gröfse.

Der Ausdruck Gefchwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu 25½ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe 4½ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde 25½ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel (25½) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in 25½ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer bewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich 4½ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun 25½ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als 25½ in 113 enthalten iſt, nehmlich 4½ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geschwinder herum. Daher kann man die Geschwindigkeit, mit der ein Körper im Kreise herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewisser Punct seinen Ort verändert, und sich fortbewegt, die räumliche Geschwindigkeit nennen. So ist es auch bei den Bebungen elastischer Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der circulirenden oder oscillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieses Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn sonst nur die Missdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen ist. Denn diese bloſse Vergröſserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergröſserung der räumlichen Geschwindigkeit hat ihre eigene und sehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rücksicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geschwindigkeit bloſs in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, so wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig ist, mit T. Daher ist die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröſse der Geschwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröſse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröſse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, dessen Geschwindigkeit ist = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heiſst, sie ist 3 mal so groſs als die Geschwindigkeit dessen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Gröſse der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zusammensetzung derselben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Gröſse ist,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heiſst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heiſse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heiſst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den phyfifchen Kräften. Aber die Theorie von den Urfachen der Bewegung gründet fich auf die reinen Grundfätze der Zufammenfetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zufammengefetzter Grölse, von der Theorie derfelben als Wirkung einer Kraft ganz abgefondert, und die letztere wieder in zwei verfchiedenen Wiffenfchaften, der von der nothwendigen Befchaffenheit der Bewegung als Wirkung der Befchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes ift ein Grundfatz, d. i. ein Satz, deffen Wahrheit durch die blofse reine Anfchauung erkannt wird; oder, wenn man fich die Sache durch die blofse Einbildungskraft vorftellt, fo ift es gar nicht möglich, fie fich anders vorzuftellen. Es giebt diefelbe Erfcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er fich beweget, in Ruhe ift; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er fich befindet, in Bewegung ift, nur mit gleicher Gefchwindigkeit, aber in entgegengefetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, fo ift es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beftirnten Himmel) als ruhig, oder diefen als bewegt und jenen als ruhig anzufehen befugt bin, wie fich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alfo nach obigem Grundfatze einerlei Erfcheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Flufs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit famt dem Fluffe mir entgegen kommen. In Anfehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Urfachen der Bewegung, fondern nur auf die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

felbft fehe) ift es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anfehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingehteilt:

A. In Abficht auf die Gröfse (*Quantität*), in einfache und zufammengefetzte.

B. In Abficht auf ihre beiden Befchaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Gefchwindigkeit.

a) In Abficht auf Richtung, in drehende, fortfchreitende und bebende; die fortfchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiffen Raum eingefchränkte, oder in fich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in fich zurückkehrende aber in die circulirende und ofcillirende.

b) In Abficht auf Gefchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in befchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig befchleunigte oder verminderte.

C. In Abficht auf Verhältnifs (Relation), in abfolute und relative, in gemeinfchaftliche und eigene.

D. In Abficht auf Modalität, in fcheinbare und wirkliche.

Von diefen verfchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umftändliche Nachrichten in alphabetifcher Ordnung.

Abfolute Bewegung, (*motus abfolutus*, *mouvement abfolu.*) Eine folche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er fich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, fo müffen wir zwei Gegenftände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der fich bewegt, und einen Raum, in dem er fich bewegt. Der letztere

muſs alſo materiell ſeyn; denn ich muſs gewahr werden können, daſs der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe zu ihm ändert, folglich muſs ich dieſen Raum ſelbſt, durch andere körperliche Gegenſtände, die ihn entweder einſchlieſsen oder ſonſt bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, das Prädicat abſolut aber vorausſetzt, daſs bloſs die Bewegung des Körpers, ohne Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe zu etwas auſser ihm, gemeint ſei; ſo hebt das Prädicat abſolut die Merkmale, äuſſere Verhältniſſe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abſolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem ſolchen Raume, der bloſs Bedingung der äuſsern Anſchauung iſt, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Daher iſt nun auch die abſolute Bewegung ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein bloſser leerer Gedanke, welcher dadurch entſtehet, daſs man durch logiſche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abſolute Bewegung gegenüber ſtellt. Man ſtelle ſich vor, daſs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und daſs wir uns auf demſelben befänden. Geſetzt, dieſer Weltkörper wäre wirklich in der ſchnellſten Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuſtande, daſs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein ſolcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe gegen denſelben mit Schnelligkeit ändern würde; ſo könnten wir doch, ſo lange es an einem ſolchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, dieſe Bewegung nie erfahren. Ja die abſolute Bewegung ſelbſt iſt nicht einmal denkbar; denn daſs es uns ſo vorkömmt, als könnten wir ſie denken, rührt bloſs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct ſetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er ſich entfernt, ja den Raum uns vorſtellen, den er verläſst, und den Raum, den er durchläuft, das alles ſind aber Bedingungen, die bei der abſoluten Bewegung wegfallen müſſen, weil ſie ſchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abſoluten Bewegung würden

keine äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beftände denn alfo die abfolute Bewegung? Gehler, Phyf. Wörterbuch, Art: absolute Bewegung, fagt: in der Veränderung des abfoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der absolute Ort ift ja aber ein folcher, der mit keinem andern verglichen, fondern an und für fich betrachtet wird; folglich ift die Veränderung deffelben nicht denkbar, weil fie einen andern Ort vorausfetzt, der nicht der erfte ift, alfo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die absolute Bewegung ift alfo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alfo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe aufser uns einen abfoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritifchen Behauptung aber, dafs der abfolute Raum nur Form *a priori* unfrer äufsern Vorftellungen ift, oder dafs unfer Vorftellungsvermögen fo befchaffen ift, dafs wir die Objecte gewiffer finnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort aufser uns fetzen müffen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abfolute Raum *a priori* ift, und alfo nicht wahrgenommen werden kann Der geometrifche Raum, den ein Körper einnimmt, ift der, welcher in der Vorftellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alfo genau fo grofs ift, als der Körper felbft. Diefer Raum ift nicht der absolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers ift der Punct, von dem an feine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometrifche Raum ift gleichbedeutend mit dem absoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus diefem Raum in einen andern hinein wäre nicht absolute Bewegung, fondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniffe gedacht werden. Folglich ift die abfolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler fagt, dafs wir mit der ganzen Erde ftets in abfoluter Bewegung find, und die neueften Entdeckungen der Sternkunde es wahrfcheinlich machen, dafs alle Weltkörper abfolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieselben gar nicht, oder doch erst nach langen Zeiten bemerken; so meint er damit **relative Bewegungen** in einem Raume, der als ruhig vorgestellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist. So ist z. B. unser ganzes Sonnensystem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmasst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neuesten Zeiten Erfahrungen diese Bewegung zu bestätigen schienen. Gehler verwechselt nun den scheinbar ruhenden Raum, in welchem sich die Erde um die Sonne drehet, mit einem absoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich ausser uns vorhandenen Weltraums ansiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Physiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wird wahrgenommen und ist also beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äussersten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, sondern jeder Raum einen andern voraussetzt, in welchem er sich bewegt, ohne dass wir diese Bewegung von dem äussersten empirischen Raume, in dem sich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus, mouvement tremblant*). Die oscillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung gesetzten Luft sind eine solche Bewegung, die nicht fortschreitend ist, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch schwankend, weil die Theile der Materie immer auf denselben Boden zurückkehren. Da sie nun auch nicht drehend ist, so muss sie beiden Bewegungen, der fortschreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beschleunigte Bewegung (*motus acceleratus, mouvement acceleré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit sich so verändert, dass sie immer grösser wird. Eine solche Bewegung entsteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geschwindigkeit, die er von seiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geschwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man s. die Worte Beschleunigung, und im Fortgange dieses Artikels: gleichförmig-beschleunigte, ungleichförmig-beschleunigte Bewegung.

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer in derselben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieselbe elliptische Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo sie ausgegangen waren, so dass ihre Laufbahn eine vollkommen geschlossene Linie vorstellt. In derselben Richtung, heisst hier, dass die Bewegung immer nach derselben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6.7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis, mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältnisse zu einem gegebenen Raume immer in derselben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixsternen gemeinschaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und schliessen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heisst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältnisse zu den Puncten des Himmels, immer in derselben entgegenstehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einschränkung hinzusetzen sollen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die sich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius, mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex*, *mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere setzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufsteigen desselben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens ist aus so viel Bewegungen zusammengesetzt, als Pferde vorgespannt sind, die ihn ziehen. Auf die Physik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluss, dass man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorstellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philosophischen Wissenschaft. Man konnte auf diese Art nicht wohl die Grössenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einsehen lernen, welches doch in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieser Nutzen zeigt sich in der Transscendentalphilosophie, s. zusammengesetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens*, *mouvement qui etènd l'espace*). Bewegung, welche fortschreitet, ohne zurückzukehren. So schiesst eine Sternschnuppe fort, bis sie erlischt. Diese Bewegung ist entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortschreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn sie kein Hinderniss antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus spatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in sich zurück zu kehren, wie der parabolische Flug einer Kanonenkugel (N. 6), s. fortschreitende Bewegung.

Fortschreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progressif*). Bewegung, welche den Ort des sich bewegenden Körpers verändert. So schreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortschreitende Bewegung ist aber entweder den Raum erweiternd, s. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkt (*motus in dato spatio coarctatus*, *mouvement restreint à un espace donné*). Das letztere ist sie, wenn die Bewegung aus einem gewissen Raume nicht

herausschreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine solche Bewegung kehrt immer in sich zurück, und ist entweder circulirend, oder oscillirend, s. circulirende und oscillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinschaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis*, *mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben scheint. So scheinen alle himmlischen Körper den 24stündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erste Bewegung (*motus diurnus s. primus*, *mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Personen und Gegenständen eine gemeinschaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinschaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder sind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus*, *mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie ist. Alle einfachen Bewegungen sind geradlinigt; aber auch zusammengesetzte Bewegungen sind geradlinigt, wenn sie entweder nach derselben oder nach entgegengesetzter Richtung fortschreiten, oder auch, wenn sie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einschlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, s. zusammengesetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis s. aequabilis*, *mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So soll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. s. w. gleich weit gehen, oder seine Bewegung soll gleichförmig seyn, immer mit gleicher Geschwindigkeit geschehen. Ein einmal in Bewegung gesetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, ſeine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortſetzen, ſ. Geſchwindigkeit.

Gleichförmig - beſchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus, aequabiliter acceleratus, mouvement egalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark zunimmt *). Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den ſchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zuſätze zu ſeiner Geſchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, ſ. Beſchleunigung.

Gleichförmig - verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus, aequabiliter retardatus, mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von ſeiner Geſchwindigkeit benimmt, bis dieſelbe endlich ganz erſchöpft iſt, und der Körper ſtill ſteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus, mouvement curviligne, ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie iſt. Da ein einmal bewegter Körper ſeine erlangte Bewegung ſtets geradlinigt fortſetzt, ſ. Trägheit, ſo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entſtehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ſtets aus ſeiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ſtets zu den zu-

*) So erklärt ſie Galilei, *Dial. 3. de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. **zuſammengeſetzte Bewegung** (N. 6.).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus, mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 15) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre **ſchwankende Bewegung** (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus, mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat **relativ** von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn das Schiff nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf einem Tiſch in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorſtellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung feyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, dafs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, fo giebt es mir einerlei Erfcheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend fchwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengefetzter Bewegung, aber mit gleicher Gefchwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben fo giebt es einerlei Erfcheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Fluffes als in Bewegung anfehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirifch gegebenen Raum vorftelle, der noch fo grofs ift, z. B. bis jenfeit der entfernteften Sterne, die wir wahrnehmen, fo ift doch von demfelben fchlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung fei oder nicht. Daher nun mufs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Urfachen der Bewegung fehen, als wovon die Phoronomie abftrahirt,) einerlei feyn, ob ich einen Körper in diefem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengefetzter Richtung und mit gleicher Gefchwindigkeit bewegt, anfehen will. Es giebt völlig identifche Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder folche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches fie unterfchieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Gefchwindigkeit dem Körper, oder die entgegengefetzte Bewegung und die nehmliche Gefchwindigkeit dem Raume, in dem fich der Körper befindet, beilege, da wir jeden folchen Raum als empirifch, folglich beweglich betrachten müffen, indem der abfolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ift (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, fo kann ich die gegebene Gefchwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengefetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Gefchwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniss betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen muss, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschliesst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Nebenumständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Grösse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man auch die Linie RM bloss nach

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rie). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit nicht immer gleich ist. Sie wird der gleichförmigen entgegen gesetzt, und in beschleunigte und verminderte abgetheilt, s. beschleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entstehen mechanisch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewissen Stellen des Weges einen Theil seiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomisch, wenn gleiche entgegengesetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Diese Verminderungen sind also negative Beschleunigungen, so wie die Beschleunigungen negative Verminderungen. Man s. die Worte Beschleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt seine Bedeutung selbst; man setzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der scheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in sich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beschreibt, die sich schliesst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipse, oder wenn sie auf ihrem Wege bis zu einem gewissen Punct kömmt, und dann denselben Weg zurückmacht, so heisst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erste ist diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heisst, die andere die oscillirende, s. circulirende Bewegung, oscillirende Bewegung.

Zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*). Aus der Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen desselben zusammen verbunden, entsteht die Vorstellung der zusammengesetzten Bewegung. Dies ist die phoronomische Vorstellung. Mechanisch läſst sich die zusammengesetzte Bewegung auch so erklären: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens seyn wie sie wollen. Denn wenn sie auch in eine und dieselbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorstellung eine einfache Bewegung gab, so ist die Bewegung dennoch als Gröſse zusammengesetzt, und es sind ja auch zusammengesetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorstellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, so hat er zwei entgegengesetzte Bewegungen, aus welchen eine zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*) entsteht, welche in dem Ueberschuſs der einen Bewegung über die andere besteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Diese Bewegung ist also die Bestimmung eines Objects, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und diese ist das, was auch Beschreibung eines Raums heiſst. Sie bestehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum selbst erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck sich um seine eine Seite, die als fest und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, so erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er sich vorstellt, daſs ein Punct sich fortbewegt, so wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155*). Da nun in der Phoronomie von jeder Beschaf-

fenheit des Beweglichen, alſo auch von ſeiner Gröſse und Geſtalt abſtrahirt wird, ſo iſt die Bewegung deſſelben ganz einerlei mit der Vorſtellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beſchreibung eines Raums; nur abſtrahirt der Geometer von der Zeit, in der ſich der Punct fortbewegt, oder von der Geſchwindigkeit deſſelben. Die Phoronomie iſt alſo die reine Gröſsenlehre oder Mathematik *mathefis*) der Bewegung, indem ſie die Gröſse der Bewegung ordentlich, durch die Beſchreibung des Raums vermittelſt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beſchreibt, conſtruirt, oder ſinnlich darſtellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik iſt Die Gröſse der Bewegung heiſst die Erzeugung der Vorſtellung derſelben durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſ. Gröſse. Nun iſt aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äuſsern Verhältniſſe, welches immer wieder Bewegung giebt, alſo iſt die Gröſse der Bewegung die Vorſtellung von der Zuſammenſetzung derſelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heiſst, die Phoronomie iſt die Wiſſenſchaft davon, wie man ſich eine einzige Bewegung eines Puncts ſo vorſtellen kann, daſs ſie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verſchiedenen Richtungen und mit verſchiedener Geſchwindigkeit zuſammengeſetzt ſei Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs etwa mehrere Bewegungen die Urſache einer gewiſſen Bewegung ſind, ſondern daſs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zuſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daſs ſie als Theile zuſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zuſammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zuſammenſetzung zur Erzeugung der Gröſsen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zuſammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läſst sich also die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen auf die von der Zusammensetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nehmlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nehmlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschlieſ-

ſen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; dieſe letztere Bewegung nannte man bisher allein zuſammengeſetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrſatz. Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Puncts zu Einer Bewegung kann man ſich nur dadurch denken, daſs man ſich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im abſoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geſchwindigkeit, aber entgegengeſetzter Richtung vorſtellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im abſoluten Raum vorgeſtellt, aber nicht erfahren werden; hier iſt die Rede von der Conſtruction oder reinen ſinnlichen Darſtellung der Zuſammenſetzung der Bewegung. Es giebt aber vorſtehende drei Fälle der Zuſammenſetzung, folglich muſs der Lehrſatz für jeden Fall bewieſen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derſelben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geſchwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem ſich bei gleicher Zeit die Geſchwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeiten ſoll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen ſollen indeſſen für diesmal von gleicher Geſchwindigkeit ſeyn; daher iſt auch die Linie AB ſo lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geſchwindigkeiten können nun in derſelben Linie oder demſelben Raum (es ſei nun der abſolute oder der relative) an demſelben Punct nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeit bezeichnen, ſind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geſchwindigkeit zuſammenſetzen, ſo würde AB und ab, welches ſo groſs iſt als BC, (ab = BC), zuſammengeſetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und AC ſtellen, jede für ſich,

nicht eine Geschwindigkeit so groſs als a b vor, denn es ſind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, ſondern nach einander zurückgelegt werden. Alſo ſtellt die doppelte Linie AC, die in derſelben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie a b zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geſchwindigkeit der Linie a b vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen zu Einer in demſelben Raume nicht anſchaulich darſtellen oder conſtruiren (N. 20).

Man ſtelle ſich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieſer Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der ſich mit ſamt der Linie AC im abſoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der ſich im abſoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geſchwindigkeit AB, ſo kömmt dieſer Punct nach B im abſoluten Raum. Man ſtelle ſich nun vor, daſs ſich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC ſelbſt, mit der Geſchwindigkeit a b, die ſo groſs iſt als AB, in entgegengeſetzter Richtung CA bewegte; da nun CB ſo groſs iſt als a b, ſo hat dieſe entgegengeſetzte Bewegung der Linie eben denſelben Erfolg, als wenn ſich der Punct A in eben der Geſchwindigkeit in der Richtung AC bewegte (ſ. den Grundſatz V. B). Der Punct durchläuft nun im abſoluten Raum AB, zugleich aber bewegt ſich der relative Raum in entgegengeſetzter Richtung, folglich muſs ſich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, ſondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, daſs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder abſoluten Raum kam, in welchem ſich die Linie AC bewegt. Alſo befindet ſich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorſtellen, daſs C des relativen Raums dahin gekommen iſt, wo B des abſoluten Raums iſt,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal a b, (AB + BC = 2 a b), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch a b oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzustellen, dass ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung sei, vielmehr müsste man annehmen, dass die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, sondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die diesen Bahnen paralel sind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, so wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt also zwar immer parallel mit demselben, entfernt sich aber jeden Augenblick mehr, und eben so, umgekehrt, entfernt er sich in seinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zusammen kommen. Allein das heisst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zusammensetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen ist, von welcher doch in dem Lehrsatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zusammengesetzten dritten müssen beide wirklich als Theile enthalten seyn, aber sie muss nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verschieden ist, vorgestellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege diese Zusammensetzung einer Bewegung nicht construiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im absoluten Raum, so kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege sich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geschwindigkeit, nur in entgegengesetzter Richtung von AB, also nach der Richtung BA (so dass die Linie DB immer senkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB stehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, sondern nach D. Der Punct ist nehmlich vermittelst seiner Bewegung von A nach C, und vermittelst der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während dass er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, dass eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen liess. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, dass die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, dass ich

mir denke, daſs der Körper ſenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum ſich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beſchleunigenden Kraft der Schwere krummen Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, ſondern dieſe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier iſt alſo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darſtellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zuſammengeſetzten Bewegung mit der einfachen, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; aber nicht von dem, was wirklich geſchieht, oder der mechaniſchen Erklärung durch Urſachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), ſondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geſchwindigkeit gemeiniglich ſo, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo groſser Raum zurückgelegt wird. Bei dieſer Erklärung wird aber etwas vorausgeſetzt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht, nehmlich, daſs ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo mit einander verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, daſs eine gegebene Geſchwindigkeit eben ſo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten, beſtehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſser einander (*partes extra partes*), ſo wie die Theile des Raums. Die Geſchwindigkeit iſt eine intenſive Gröſse, oder eine ſolche, deren Theile in einander ſind, dahingegen der Raum eine extenſive oder ſolche Gröſse iſt, deren Theile auſser einander ſind. Folglich muſs ſich die erſtere ganz anders darſtellen (conſtruiren) als die letztere. Dieſe Darſtellung Conſtruction) iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorſtellung der Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengefetzt ift. Die letztere ift nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengefetzt, übrigens aber gleich gefchwind mit der Bewegung des Raums ift. Denn in derfelben Richtung laffen fich zwei gleiche Gefchwindigkeiten gar nicht zufammenfetzen, als nur durch äufsere bewegende Urfachen. Man denke fich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgefetzt, dafs der Wind immer fort aus derfelben Gegend wehe, und der Kahn fich alfo in freier Bewegung mit feiner erften Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diefe Vorftellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Urfachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ift nur die Frage die, wie der Begriff der Gefchwindigkeit als eine Gröfse conftruirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargeftellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Gefchwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede feyn von der Abziehung (Subtraction) einer Gefchwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche fich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Gefchwindigkeit als Gröfse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken läfst, aber fchwer zu conftruiren oder finnlich zu machen ift. Denn foll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder fubtrahirt werden, fo kann das nicht anders gefchehen als dadurch, dafs man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden foll, eine ihr entgegengefetzte Bewegung, von der Gröfse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade fo viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden foll, = o wird. Wie foll man nun aber die entgegengefetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. fo, dafs man fich den Gegenftand in

eben demſelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das iſt, wie wir geſehen haben, nicht möglich. Wie könnte man ſich zwei gleiche Bewegungen eben deſſelben Gegenſtandes in entgegengeſetzter Richtung denken? Es ſcheint, daſs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeſtellt werden müſste. Allein Ruhe iſt nicht Bewegung, woraus folgt, daſs es auf die gewöhnliche Art, wenn man ſich die Bewegung an demſelben Körper und in demſelben Raume denkt, nicht möglich iſt, die Bewegungen, wenn ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, zu conſtruiren. Daſs uns der Körper dabei in Ruhe zu ſeyn ſcheint, iſt bloſs Täuſchung, dieſe ſcheinbare Ruhe iſt nichts anders als die Unmöglichkeit der Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daſs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrſatze gewieſen worden, und ſo wird durch die Bewegung des Raums ſo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derſelben abgezogen werden ſoll. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Vorſtellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deſſelben Körpers, die einen Winkel einſchlieſsen, in Gedanken zuſammenſetzen, ſo daſs daraus eine dritte entſtehet, welche beide Bewegungen enthält, ſo läſst ſich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man ſich die Körper in einem und demſelben Raume denkt. Man kann ſich dann zwar vorſtellen, wie zwei verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das iſt die Vorſtellung davon, wie durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurſacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alſo eine mechaniſche Conſtruction, welcher man ſich bisher allein bedient hat. Allein hier iſt von der phoronomiſchen oder rein mathematiſchen Conſtruction oder (nicht von der Hervorbringung, ſondern) von der

Zusammensetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Gröfsen nach verschiedener Richtung entstehe, nicht aber, wie diese zusammengesetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn also ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; so stellte man sich das bisher so vor, als wirke eine äufsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein segelndes Schiff führe einen Menschen von A nach B, während der Zeit aber bewege sich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Mensch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, so entstehe alsdann die Bewegung nach m. Allein diese Vorstellung ist darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, sondern von A nach D gehet. Man construirt also eigentlich nicht eine zusammengesetzte Bewegung aus zwei einfachen, sondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die sich einzeln nach verschiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematischen Auflösung die zusammengesetzte Bewegung wirklich blofs aus zwei einfachen Bewegungen construirt oder anschaulich dargestell wird (N. 28.).

Die Zusammensetzung der Bewegungen, um zu bestimmen ob sie gröfser oder kleiner sind als andere, mit denen man sie vergleicht, mufs nach den Regeln der Congruenz geschehen. Das heifst, die Theile, woraus sie zusammengesetzt werden, müssen wirklich einzeln, mit den Theilen der zusammengesetzten, und zusammen, mit den zusammengesetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich seyn. So ist es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im ersten Fall ist es völlig in Ansehung der Gröfse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, dasselbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er sich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorstelle; die Gröfse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, sind dasselbe, und sind nur der

Vorstellungsart nach verschieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zusammensetzten, wirklich mit den Theilen der zusammengesetzten Bewegung, sowohl einzeln als zusammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie ist also eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, sondern nur ein Theil derselben, nehmlich bloss die Grössenlehre der Bewegung, oder die Wissenschaft von der Bewegung bloss als einer reinen Grösse. In derselben wird bloss die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rücksicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat also auch nicht mehr als den einzigen Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Construction der geradlinigten zusammengesetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann diese nicht ohne eine Ursache dieser Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der blosse Raum aber kann keine Ursache der Bewegung seyn, sondern diese setzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abstrahirt, und die Bewegung nur als Grösse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung seyn.

Das übrige von der Bewegnng s. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Ursachen, der Entstehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenschaft der Materie als der, dass sie beweglich sei; um aber die Entstehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muss er noch eine Eigenschaft derselben hinzuthun, nehmlich die, dass sie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heisst aber, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Be-

wegung in diesen Raum einzudringen, bemühet ist (N. 31.).

Hier haben wir schon eine Ursache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewissen Raums zu widerstehen; wir sind folglich hier nicht mehr in der Wissenschaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), sondern haben schon die Qualität der Materie, nehmlich dass sie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erstere sich befindet, widerstehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine ursprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äussert. Die Wissenschaft davon heisst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiset aber seine Behauptung, dass die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerstehe, folgendergestalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, so verändert er seine äussern Verhältnisse zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt sich. Das Eindringen in einen Raum ist also eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heisst es die Bestrebung einzudringen.

b. Nun ist es die durch die Erfahrung gegebene Eigenschaft der Materie, dass sie dem Eindringen widerstehet, oder macht, dass der Eindringende sein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortsetzen kann; d. h. der Widerstand ist die Ursache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heisst, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ist, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heisst.

c. Wenn eine Bewegung soll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, so muss dieses

1. zuerst bloss phoronomisch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird bloss als eine Grösse angesehen, von welcher etwas hinweggenommen werden soll, ohne vorerst noch an Ursachen zu denken. Der

Körper foll nehmlich eine Bewegung bekommen, die fo grofs ift, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (fubtrahire), welche weggenommen wird. Dies ift nun nicht anders möglich als fo, dafs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengefetzter Richtung vorftelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erftern entgegengefetzte, welche diejenige Gröfse hat, um die die erfte Bewegung foll vermindert werden, oder derfelben vollkommen gleich ift, wenn fie foll in Ruhe verändert werden. Wir fehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomifchen Lehrfatzes in dem Artikel: zufammengefetzte Bewegung, dafs wenn fich ein Körper in einer gewiffen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben fo grofsen Zeit nur halb fo weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, diefe Verminderung der Bewegung nur dadurch anfchaulich gemacht werden kann, dafs wir uns vorftellen, dafs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum fich halb fo gefchwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, fondern nur um BC fortgerückt ift, und fich nicht in D fondern in C befindet, d. h. mit dem Körper felbft ift eine feiner vorigen, und des relativen Baumes, Bewegung entgegengefetzte Bewegung verbunden.

2. Diefe entgegengefetzte Bewegung mufs nun aber auch dynamifch betrachtet werden, d. h. nicht blofs, wie fie als Anfchauung oder finnliche Darftellung, fondern auch als Wirkung, möglich ift. Sie mufs folglich eine Urfache haben, und diefe Urfache ift der Widerftand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Urfache einer Bewegung heifst aber bewegende Kraft, folglich ift der Widerftand der Materie, da er eine entgegengefetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das ift, was bewiefen werden follte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, dafs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorſtellen können, darum noch nicht wirklich ſei, weil ſonſt folgen würde, daſs auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematiſche Conſtruction wirklich ſei. Allein dieſer Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo ſich zeigt, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloſs reine Anſchauung zu ſeyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daſs eine Urſache derſelben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empiriſchen Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, gefunden wird (N. 33), ſ. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muſs jederzeit ſo angeſehen werden, als werde ſie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt iſt. Die Materien werden hier nehmlich als phyſiſche Puncte betrachtet. In dieſer geraden Linie ſind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch ſich jene beiden phyſiſchen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft, die die Urſache der Entfernung der Puncte iſt, heiſst Zurückſtoſsungskraft, und die, welche die Urſache der Näherung der beiden Puncte iſt, heiſst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft, und dieſe iſt hier weſentlich. In dem Artikel Anziehungskraft iſt gezeigt worden, daſs auch dieſe ihr weſentlich ſei. Wir haben alſo hier zwei Urſachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie ſelbſt liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Urſache ſei daſs Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, die Antwort, weil ſie undurchdringlich ſind. Sie ſind undurchdringlich heiſst aber eben, ſie widerſtehen ſich einander ſo ſehr, daſs durch keine Gewalt ihr Widerſtand ganz ſo gehoben werden könnte, daſs beide, ohne ſich aus ihrem Ort zu verdrängen, denſelben Ort einneh-

men könnten. Folglich heifst diefe Antwort nichts anders, als fie widerftehen fich, weil fie widerftehen, oder eine widerftehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, dafs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daffelbe hervorbringen fehe. Diefer Vorwurf trift nicht die der Materie wefentliche Zurückftofsungskraft, weil fie uns einen Begriff von einer wirkenden Urfache und ihren Gefetzen giebt, und durch die Befchaffenheit unfers Erkenntnifsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich ift, als für die Anfchauung (phoronomifch) durch Vorftellung einer gleichen entgegengefetzten Bewegung, und für den Verftand vermittelft des Caufalbegriffs (dynamifch) durch eine, die entgegengefetzte Bewegung verurfachende, d. i. eine bewegende Kraft (f. Zurückftofsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ftreben. Ohne Zweifel erhalten fie fich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwifchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, fo wird diefe durch ihre Beftrebung, indem fie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiften, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle diefer Feder bringt dagegen einen jeden feften Körper dazwifchen, fo wird durch ihn eben daffelbe gefchehen, und die vorhergedachten Federn werden fich einander nicht nähern können, fondern in Ruhe erhalten werden. Die Urfache der Undurchdringlichkeit ift demnach eine wahre Kraft, denn fie thut daffelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unfrer Anfchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, dafs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengefetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, fo folgt, dafs diefe Kraft eine entgegengefetzte Bewegung wirkende Kraft feyn müffe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urfache, welche es auch feyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, dass sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entstehet ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die dynamische ist die mechanische. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heisst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch dass sie einen Raum erfüllten, Ursache von Bewegungen werden können, heisst dynamisch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittelst ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heisst mechanisch (N. 95).

In der Mechanik untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nehmlich die, dass sie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede ist, dass sie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie selbst. In der Dynamik werden die Zurückstossung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu ſetzen. Es iſt aber klar, daſs das Bewegliche durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich bewegende (Zurückſtoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte beſäſse. Schon durch dieſe kann daſſelbe, noch ehe es ſelbſt in Bewegung iſt, überall, wo es ſich befindet (dynamiſch) wirkſam ſeyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der ſich die bewegte fortbewegt, derſelben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechaniſch) eindrücken, wenn beide nicht eine urſprüngliche Zurückſtoſsungskraft hätten, die nach Geſetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (ſie nachſchleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäſsen. Die mechaniſchen Bewegungskräfte ſetzen alſo die dynamiſchen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt ſie auf dieſe Zurückſtoſsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt ſie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stoſs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raume, ſo fern alle ſeine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die Maſſe; und man ſagt: eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer ſich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröſse der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) wird durch die Menge dieſer Maſſe und ihrer Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt. Die phoronomiſche Schätzung der Bewegung geſchieht bloſs nach dem Grade der Geſchwindigkeit. Doppelt ſo viel Maſſe bewegen, heiſst unſtreitig eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Masse mit gleicher Geschwindigkeit bewegt. Gleichviel Masse mit doppelter Geschwindigkeit bewegen, heisst aber auch eine doppelt so grosse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man sie mit nicht verdoppelter Geschwindigkeit bewegt. Die Quantität der Masse kann also in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, sondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden, s. Masse.

Es ist ein Gesetz der Mechanik dass ein jeder (blosser) Körper in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen (N. 119.).

Kant hat zuerst dieses Gesetz auf folgende Art allgemein bewiesen. Von der Materie, als blossem Gegenstand äusserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Bestimmung beigelegt werden, als eine solche, die ein äusseres Verhältniss im Raume aussagt. Sie kann also auch keine andern als äussere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derselben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muss eine Ursache haben (nach Grundsätzen der Metaphysik). Diese Ursache aber muss eine äussere seyn, weil eine innere kein äusseres Verhältniss im Raume seyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgesagt werden kann. Folglich u. s. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Ursprung nicht aus der Hand, welche sich im todten Körper nicht mehr regen wird; sie entspringt offenbar aus dem Entschlusse eines frei handelnden, vom Körper unterschiedenen Wesens; dieser Entschluss ist also nicht eine in der blossen Materie, sondern ausser derselben sich befindende Ursache. Der geworfene Stein wird vom Menschen, die ruhende Kugel von der stossenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äussere Ursache ihrer Entstehung oder Aenderung nicht so sichtbar ist. Ein frei gelassener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit stets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Ursache jener Bewegung oder dieser beständigen Veränderung bemerken könnte. Diese Bewegungen entstehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamisch (als wären sie in Ruhe), theils mechanisch (durch Fortschleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamisch an sich, der Mond wird mechanisch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in seiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieser Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. s. w. Bisher waren dies Namen, die man den Ursachen gewisser unläugbarer Phänomene beilegte, um sie zu benennen, nicht um sie zu erklären. Kant hat zuerst bewiesen, daſs es wirklich solche anziehende Kräfte gebe, und daſs sie der Materie wesentlich sind. Damit sind also alle die Naturforscher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloser Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen also Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Physik Phänomene nennt; sie haben ihren Grund in den wesentlichen Grundkräften der Materie, man kann sie aus dem Wesen der Materie erklären, ihre Gesetze angeben, und so alle Bewegung der Materie, so fern sie ihren Grund in der Materie selbst, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der leblosen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) s. Kraft.

Dieses mechanische Gesetz muſs allein das Gesetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, s. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt sich, ob der erste Ursprung dieser sowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob sich zur Erklärung desselben nichts weiter thun lasse, sondern man allen Versuchen dazu dadurch ein Ende machen müsse, daſs man sie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heisst: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgesetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums," sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also muss er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen, und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dass die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nehmlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstossende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mussten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche sich vornehmlich äussern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstossen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstoſsungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegen einander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt ſo zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I, 327.).

Kant macht dieſes deutlicher an der Erklärung des Urſprungs der Planetenbewegungen eines beſondern Syſtems, z. B. unſrer Sonne. Geſetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente ſtärker iſt, als in andern Puncten, ſo wird ſich der Grundſtoff um dieſen Punct her zu ihm hinſenken. Es bildet ſich daſelbſt ein Körper, deſſen Anziehungskraft mit ſeiner Maſſe zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte auf einander entſtehen viele auf mancherlei Art unter einander ſtreitende Bewegungen, die natürlicher Weiſe beſtrebt ſind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander ſo lange einſchränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem ſie ihre Verticalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle gleichſam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreiſen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkrechten ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten, ſo daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch den Widerſtand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. Dadurch iſt nun alles in den Zuſtand der kleinſten Wechſelwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, daſs von der zerstreuten Menge der Partikeln ein groſser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muſs; obgleich eine noch so viel gröſsere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maaſsgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlaſste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite muſste aber groſs seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, so würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig seyn. Allein die verschiedenen Geschwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zusammenkommenden Theilchen in ihren verschiedenen Höhen hätten, ersetzten sich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach sich zieht. Da ferner die elementarischen Theilchen sich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen so nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derselben einschliessen, so werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung selbst sich zu bilden anfangen, welches denn schon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlasset, obschon die Bestrebung der Partikeln, von beiden Seiten diese Ausweichung so sehr als möglich einzuschränken, ihr nur enge Grenzen zuläſst (S. I, 332. ff.), s. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung ist, so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben, d. h. sie ist kein Ding an sich, sondern nur das noch unbestimmte Object (Gegenstand), das wir einer Anschauung, die wir haben, durch den Verstand setzen. Dieses Object muſs nun durch den Verstand, vermittelst der Prädicate, die ich ihm beilege, bestimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche selbst, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältnisses) im Raume. Das Bewegliche soll also dieser Erscheinung nach als bestimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erscheinung, welche man das Bewegliche nennt, soll ein Gegenstand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, daſs ſie nehmlich ein Bewegliches iſt, das als ein ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Es ſind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniſſe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erſcheinung:

a) die Veränderung kann eben ſowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder ſowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müſſen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeſtellt werden.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich iſt. Sie müſſen daher genau beſtimmt werden, obgleich dieſe Beſtimmung nicht ſo leicht und faſslich iſt. Dieſe drei Begriffe ſind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniſſe überhaupt; zum Unterſchiede von der Bewegung an und für ſich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entſtehen nun folgende drei Lehrſätze.

I. Lehrſatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raums iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein bloſs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie auſser ihr, d. i. als abſolute Bewegung gedacht, iſt unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt,) ist gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind, und sich nur darin unterscheiden, wie sich das Subject das Object und seine Veränderung vorstellen will, nicht die Bestimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden sich einander ausschliessenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgeschlossen wird, so dafs sich die Prädicate objectiv entgegengesetzt sind, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorstellung ist vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die sich nur subjectiv einander ausschliefsen, dem Object beigelegt werden kann, so dafs es für das Object einerlei ist, welches man zur Bestimmung desselben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenstandes der Erfahrung, ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt wird. Dasjenige, was auf solche Art unbestimmt ist, heifst aber möglich. Also ist die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erste war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, kann nur so fern ein Gegenstand der Erfahrung seyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenstände der Erfahrung sind. Nun ist aber der reine Raum, den man auch, im Gegensatze gegen den relativen (empirischen), den absoluten nennt, kein Gegenstand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröfsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröfse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältnifs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, mufs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem grofsen Raume enthalten denken, und diesen gröfsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröfsern Raume läfst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröfsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr mufs der Begriff dieser Verhältnifsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. dass alle Bewegung oder Ruhe bloss relativ und keine absolut seyn könne. Das heisst, dass Materie bloss im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des blossen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den blossen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muss. In diesem absoluten Raume muss man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloss relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloss als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, dass ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiset jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist aber die Bewegung des Raums, zum Unterschiede von der Bewegung des Körpers, bloss phoronomisch oder bloss eine Vorstellung der Anschauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist hier das Urtheil, dass entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heisst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengesetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, dass der Körper bewegt ist, das andere Glied, nehmlich dass der Raum bewegt ist, dadurch ausgeschlossen. Also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erste war. Daraus folgt aber nun auch, dass die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raums, wenn sie gleich dieselbe Erscheinung giebt, dennoch im Zusammenhang aller Erscheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerstreitend, also ein blosser Schein ist, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluss einer continuirlich wirkenden äussern Kraft statt finden kann, beweiset mittelbar oder unmittelbar ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sei der Anziehung oder Zurückstossung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinschaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achsenumdrehung der Erde), selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem grössern Raume, dennoch vermittelst der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äussern Verhältnisse im Raum ist, empirisch gegeben werden, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben, und kein Gegenstand der Erfahrung ist. Dieses Paradoxon ist aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er sagt: „es ist sehr schwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und sie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterscheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem sich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch ist es nicht ganz unmöglich. *)" Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung samt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieses auch im Folgenden an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung scheint doch, nach dem II. Lehrsatze, in der That absolute Bewegung zu seyn. Denn sie kann, wie dort gezeigt worden ist, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empirisch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Ansehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achsenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des gestirnten Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf diese letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erstern gesetzt werden, wie der II. Lehrsatz zeigt, mithin darf diese Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgestellt werden, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei (N. 149 f.).

2. Allein es ist wohl zu merken, daſs hier vom Unterschiede zwischen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede ist; aber nicht vom Unterschiede zwischen der absoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est, propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata. pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im absoluten Raume um die Achse erscheint nehmlich nicht als solche, und könnte also, wenn man sie blofs nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt also zwar keine phoronomische Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derselben eine continuirliche dynamische, d. i. eine Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derselben. So lehrt auf der Erde eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung ist, die Umdrehung derselben um ihre Achse, und lehrt sie nur dadurch vom Schein unterscheiden. Man kann sich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achse gedrehet vorstellen, und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältnifs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume aufser ihr, phoronomisch d. i. in der Erscheinnng verändert wird. Denn in Ansehung der Theile der Erde, welche den empirischen Raum bezeichnen, verändert bei der Achsenumdrehung nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung auf den Raum aufser ihr, der ganz leer ist, kann überall kein äufseres verändertes Verhältnifs statt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achse im absoluten Raume nicht erscheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorstellen. Wir wollen in diese Höle einen Stein fallen lassen. Gesetzt, wir finden nun, dafs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach diesem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Westen nach Osten von seiner senkrechten Richtung abweicht; so folgt, dafs sich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achse drehen müsse. Ein anderes Beispiel. Gesetzt, ich entferne den Stein aufserhalb der Erde weit von der Oberfläche derselben. Bleibt er nun nicht über demselben Punct der Oberfläche, sondern entfernt er sich von demselben von Osten nach Westen, so folgt ebenfalls, dafs sich die Erde

von Weſten nach Oſten um ihre Achſe drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beiſpielen werden zum Beweiſe der Wirklichkeit dieſer Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältniſſes zum äuſsern Raume (dem beſtirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, dieſe Achſendrehung der Erde zu beweiſen, weil ſie bloſs eine Erſcheinung iſt, die von zwei in der That entgegengeſetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achſendrehung der Erde, ſondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Alſo iſt der Kreislauf des geſtirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erſcheinungen dieſer Veränderungen, den dynamiſchen Kräften, abgeleitetes Erkenntniſs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achſe im abſoluten Raum iſt aber dennoch keine abſolute Bewegung, ob ſie gleich keine Veränderung des Verhältniſſes zum empiriſchen Raume iſt, ſond rn eine continuirliche Veränderung der Verhältniſſe der Materien zu einander. Sie wird zwar im abſoluten Raume vorgeſtellt, aber iſt dennoch wirklich nur relative, und ſogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer ſo bewegten Materie, als z. B. der Erde (auſserhalb der Achſe) iſt, beſtrebt ſich wechſelſeitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieſes Beſtrebens wird continuirlich durch den Zuſammenhang der Theile und die urſprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn alſo gleich keine Veränderung des äuſsern Verhältniſſes der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich erſcheint; ſo iſt darum doch dieſe Bewegung im abſoluten Raume nach mechaniſchen und dynamiſchen Geſetzen der Erfahrung wirklich. Geſetzt alſo, man wüſste die Gröſse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände ſie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anſtellte, ſondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft vorausſetzte, ſo würde dieſer Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

fchwung der Erde bewirkt wird, und die alfo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umfchwung der Erde um ihre Achfe, oder die Achfenumdrehung der Erde, nach den mechanifchen Gefetzen der Erfahrung, fchliefsen müffen. Da nun hier keine dynamifche, oder blofs aus der Materie entfpringende, Urfache die Theile derfelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, fondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechanifchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entfpringenden Kraft entfteht, fo ift hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abfoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie befchloffenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrfatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anfehung eines andern bewegend ift, ift eine entgegengefetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Gefetz der Mechanik vorausgefetzt: in aller Mittheilung der Bewegung find Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis diefes Lehrfatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alfo die Bewegung beider Körper auf Urfachen beruhet, fo ift fie wirklich. Die Wirklichkeit diefer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrfatze, auf dem Einfluffe äufserer Kräfte, in welchem Falle fie blofs zufällig wäre, fondern folgt blofs aus dem Begriffe des Verhältniffes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechanifchen Lehrfatzes, unmittelbar und unvermeidlich, fo dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Folglich ift eine entgegengefetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden foll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Diefer Lehrfatz beftimmt die Modalität der Bewegung in Anfehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig ift, wenn äufsere Urfachen, oder mechanifche Kräfte Bewegungen wirken follen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechselseitig entgegengesetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empirischen Raums, wie im ersten Lehrsatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamischen Einfluss geschlossen wird, wie im zweiten Lehrsatze. Es muss so seyn, weil die blossen Grundkräfte der Materie, die Zurückstossungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der blosse Begriff der relativen Bewegung, dass sie nehmlich Veränderung der Verhältnisse zu einem gegebenen Raume ist, bringt es schon mit sich, dass sich zum Beispiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengesetzter Richtung um eben so viel nähern muss, als der Körper sich dieser Stelle nähert. Gesetzt nun, an der Stelle des Raums ist ein Körper, der vermöge seiner Grundkräfte anziehen und zurückstossen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern sich dem andern nähere, sondern beide in einen absoluten Raum setzten, z. B. so, dass der Raum zwischen beiden Körpern zwar kleiner oder grösser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, also zwar Erscheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im absoluten Raume, d. h. wie sie sich wirklich bewegen, betrachtet werden müssten; so muss, wenn der eine Körper sich bewegt, und vermöge seiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechanischen Gesetze der gleichen Wechselwirkung, den erstern gerade um so viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, dass jeder Körper sich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (also von der Grösse der Masse und mechanischen Bewegung, durch einen rhaltenen Stoss, abstrahirt,) gleich viel, nur in entgegengesetzter Richtung, nähern müsste. Eben so verhält es sich auch mit der Zurückstossung, um so viel ein Körper den andern stösst, um eben so viel muss er auch, vermöge des mechanischen Gesetzes der Wechselwirkung, von dem andern gestossen werden, folglich muss die hieraus entspringende Bewegung gleich seyn, beide Körper müssen sich also bewegen und in entgegengesetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; gesetzt, dass man auch dar-

aber keine Erfahrung anftellen könnte, welcher Körper fich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, dafs das eigentlich keine abfolute Bewegung ift, wenn ein Körper in Anfehung eines andern im abfoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältnifs auf den fie umgebenden, fondern auf den zwifchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Diefer ift aber empirifch, denn er erfcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröfsert wird, und die Bewegung ift alfo in diefer Rückficht wieder relativ. Abfolute Bewegung würde alfo nur diejenige feyn, die einem Körper ohne ein Verhältnifs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine folche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syftems aller Materie. Denn, wenn aufser einer Materie noch irgend eine andere, felbft durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, fo würde die Bewegung fchon relativ feyn. Daraus folgt alfo, dafs wenn man ein Bewegungsgefetz nur fo beweifen kann, dafs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgefetz apodictifch bewiefen feyn würde. Denn fonft würde man eine abfolute Bewegung annehmen müffen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an fich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich fei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar ift, wenn die Materie, auch aufser dem Felde der Erfcheinungen, als ein Ding an fich, vorhanden wäre, welches aber dem kritifchen Idealismus widerfpricht. So kann z. B. das Gefetz des Antagonismus in aller Gemeinfchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerftreit, d. i. die Wechfelwirkung der bewegten Materie bewiefen werden. Denn gefetzt, es gäbe die geringfte Abweichung von diefem Gefetze, fo würde z. B. der eine Körper den andern, der diefem Gefetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun diefer nicht eben fo fehr wieder zöge, fo würde der Punct, in welchem man fich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken mufs, und den man den gemeinfchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick fich verändern, weil beide Körper, die fich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht so zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieses bei allen Weltkörpern statt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Gesetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, so würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und so dasselbe selbst, wenigstens eine Zeit hindurch eine geradlinigte absolute Bewegung bekommen, welches unmöglich ist. Eine solche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Gesetzes, das dem des Antagonismus entgegenstehet, ist also nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es sich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude sich um eine gemeinschaftliche Achse drehe, wodurch dasselbe an seiner Stelle bleibe, allein es würde, so viel man bis jetzt absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn, dieses anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens sieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung der drei Categorien der Modalität bestimmen, nehmlich in Ansehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengesetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im absoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im absoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich ist;

b. des Daseyns und Nichtseyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da ist, nicht etwa eine gleiche entgegengesetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben so wohl da ist.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erstern nothwendig eben so viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers selbst, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig ist (N. 145.).

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen sich auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, das ist derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorstellen muss, und der auch der absolute Raum heisst, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum ist ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der absolute Raum existirt nicht, er ist nur die Idee von einem Raume, bei dessen Vorstellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenstand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Diesen absoluten Raum muss ich mir vorstellen, um den materiellen oder empirischen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erst möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloss einseitig, als absolutes Prädicat des Körpers, sondern jederzeit wechselseitig, bloss als ein Prädicat zu denken, das sich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist derjenige, der nicht erfüllet ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerstehet. Er kann nun seyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt (*vacuum mundanum*) der von Materie oder Körpern umgeben ist; und der wieder ist, entweder

1. der zerstreute (*vacuum disseminatum*), der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte (*vacuum coaceruatum*), der die Körper von einander absondert; oder

β. der leere Raum ausser der Welt (*vacuum extramundanum*), der das ganze System der Materie oder Körper umgiebt.

Diese ganze Unterscheidung beruhet also auf dem Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweiset. Sie ist daher nicht wesentlich, son-

dern nur zufällig. Aber sie wird doch in verschiedener Absicht gebraucht. Der zerstreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man sagt, daſs der Körper specifisch dichter sei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwischenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich sei, daſs sich die Weltkörper ohne allen Widerstand im Weltraume bewegen. Kant zeigt übrigens hypothetisch, daſs auch der leere Raum in dynamischer Rücksicht nicht existire, s. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechanischer Rücksicht ist das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Kant zeigt auch, daſs es nicht nöthig sei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, s. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss.
Gehler Physik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects s. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum*, *motif.* Der objective Grund des Wollens wird sein Bewegungsgrund genannt. Dieser objective Grund ist ein in etwas ausser dem wollenden Subject, also in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniſs bewirkt, daſs der Gegenstand ein Object des Begehrens sei (s. Triebfeder). Der Bewegungsgrund ist entweder *a priori* oder empirisch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewissen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloſs durch einen sinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menſchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniſs des Gegenſtandes hat dann wenig Einfluſs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beſchaffenheit des Subjects auf ſein Begehren, daſs daſſelbe ein Object begehret, heiſst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemiſcht ſeyn. Rein iſt er, wenn er gänzlich *a priori* iſt, ſolche ſind allein die moraliſchen Geſetze. Vermiſcht iſt er, wenn zugleich etwas Empiriſches ſich mit einmiſcht, z B. wenn das Subject auſser dem, daſs es etwas für ſeine Pflicht erkennt, auch mit darauf ſiehet, daſs das Wollen deſſelben ihm Nutzen ſtiften kann.

4. Der Bewegungsgrund iſt entweder gut oder böſe, moraliſch oder unmoraliſch, je nachdem der zu begehrende Gegenſtand als durch das Geſetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es verboten, iſt moraliſch, der Bewegungsgrund zu ſtehlen, weil der reiche Mann, der beſtohlen werden ſoll, doch genug hat und wenig braucht, iſt unmoraliſch. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es Schande macht, iſt empiriſch; der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, bloſs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen ſelbſt aufhören würde, folglich das Verbot zu ſtehlen allgemein und nothwendig gilt, iſt *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es unmoraliſch und zugleich entehrend iſt, iſt vermiſcht.

5. Man ſagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Iſt hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengeſetzt, ſo heiſst es ſo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Iſt aber das vernünftig dem ſinnlich entgegengeſetzt, ſo iſt der Zuſatz überflüſsig, denn es giebt keine ſinnlichen Bewegungsgründe, ſie ſind alle vernünftig oder aus der Vernunft entſprungen. Denn es gehört zum Weſen des Bewegungsgrundes, daſs das Object durch Erkenntniſs

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst **Triebfeder** (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa, faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. **Gegenwart der Seele.** Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. **Bewegung**) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefcheht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (**Occafionalismus**), der vorherbeftimmten Harmonie (**Harmonia praefta-**

bilita) und des physischen Einflusses (Influxus physicus).

Alle drei Theorien setzten voraus, dass beides, Körper und Seele, Dinge an sich sind, und so mussten sie nothwendig an der absoluten Ungleichartigkeit beider Gegenstände, des Körpers und der Seele, scheitern. Der kritische Idealismus allein erprobt auch hier seine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie ist es möglich, dass auf einen blossen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritischen Idealismus nehmlich ist der Raum, mit den in demselben befindlichen Körpern, nicht wirklich so ausser uns vorhanden, dass wenn es keine solche Wesen gäbe, die nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (s. Anschauung). Sondern der Raum ist eine aus der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens entspringende, nothwendige Vorstellung, die allen übrigen Vorstellungen der Art, welche wir äusserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles also, was im Raume ist, ist nicht etwas, was auch ausser unsrer Vorstellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. s. w. vorhanden ist; denn wenn der Raum mit dem Wesen, in dessen Erkenntnissvermögen er seinen realen Grund hat, wegfällt, so fallen auch damit alle Körper als solche weg, so kann nichts statt finden, was einen Raum erfüllt, oder sich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen sind, sind daher eben sowohl Vorstellungen unsers Gemüths, als diejenigen Vorstellungen, die wir Gedanken nennen. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass sie durch verschiedene Sinne möglich werden, daher wir sagen müssen, dass die Körper Vorstellungen des Gemüths im äussern Sinne, die Gedanken aber Vorstellungen des Gemüths im innern Sinne sind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demselben anschauen, ist eine Bestimmung unsers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, dass Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äussern mit umfasst, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, dass die erstern ihren Inhalt von dem äussern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, dass das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne dass wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müssten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äussern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müsste, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. s. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der blossen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstossungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derselben durch ihre blosse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äussern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äussern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äussern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, vorausſetzt *). **Veränderung** iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine **Vorſtellung**, und dieſe Vorſtellung entweder ein **Gedanke** im **innern** Sinne, oder eine **Bewegung** im **äuſsern** Sinne. Und ſo iſt das **Bewegen** nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das **Denken** nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht **willkührlich**, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. **Burke**, 8.

hat, die sie für Jedermann gültig macht. Folglich ist im Gemüth eine Kraft (nicht nur subjective Vorstellungen oder Gedanken, sondern auch) objective Vorstellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorstellungen, denn ob sie wohl einen Körper bewegt, so kann sie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anschauen gewisse Grundvorstellungen durch das Denken und Anschauen selbst entstehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anschauung erst möglich machen; so liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewisse Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anschauung, die durch diese Afficirungen verursacht wird, giebt unser eigener Körper. Soll daher unsere Seele Bewegung wirken, oder im äussern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig seyn, so muss es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geschehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet ist, das ist, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper ist daher (im äussern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben so nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anschauungsvermögen und der Denkkraft derselben. Obwohl also der Körper des Menschen keine Anschauung *a priori* ist, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a posteriori* nur Begriffe sind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; so ist er doch die *conditio sine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unser Körper ist daher für uns ein solcher nothwendiger Beziehungspunct in Ansehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unsre Formen des Anschauens und Denkens in Ansehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorstellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorstellungen in dem weitesten Sinne, so dass ich unter der erstern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniss, und unter

den letztern jede Vorſtellung, die dazu hinwirkt, alſo ſelbſt Anſchauungen verſtehe, ſ. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, iſt die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweiſes.

1. Ein jeder Beweis muſs überzeugen, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirken; das iſt das Weſen des Beweiſes. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, ſo kann die Urſache dieſes Fürwahrhaltens

a. in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muſs ein Jeder, der dieſe Beſchaffenheit erkennt, daſſelbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heiſst der Grund unſers Fürwahrhaltens, und da dieſer Grund in der Sache ſelbſt liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muſs, ſo iſt der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines ſolchen objectiven Grundes willen heiſst Ueberzeugung. Folglich muſs ein jeder Beweis überzeugen. Geſetzt aber, er überzeugte nicht, ſo kann er entweder dieſen Namen gar nicht führen, oder wir ſagen von ihm, er ſei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muſs er wenigſtens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unſers Fürwahrhaltens eines Satzes kann aber auch

b. in uns ſelbſt liegen, in unſrer eigenen Beſchaffenheit. Dann iſt es nicht möglich, daſs ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beſchaffenheit hat, aus der unſer Fürwahrhalten entſteht. Der Grund unſers Fürwahrhaltens iſt dann ſubjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Welturſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Welturſache.

Beweis: In der Welt iſt allenthalben eine unausſprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäfsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechanifchen Entftehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich mufs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verftändige Urfache der Urheber der Welt feyn.

Diefer Beweis ift aber, nach logifcher Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die fich desfelben bedienen, können die gute Abficht dabei haben, diejenigen, die keines fcharfen und tiefen Nachdenkens fähig find, dadurch zu einem feften Glauben an Gott zu führen. Wollen fie aber durch denfelben vom Dafeyn Gottes überzeugen, fo erkennen fie entweder felbft die Schwäche diefes Scheinbeweifes nicht, oder verhehlen folche vorfätzlich, welches, ob es wohl in der beften Abficht gefchehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menfchlichen Vernunft liegt die Regel: dafs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müffe (f. Affinität). Daraus entfteht ein Hang derfelben

a. da, wo es nur ohne Widerfpruch gefchehen kann, fich ftatt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem folchen Princip einige oder viele Erforderniffe find, die dazu dienen, einen Begriff von diefem Princip abzuleiten, fich alle übrigen Erforderniffe hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Diefes Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives ift, macht fich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für feinen Satz dadurch, dafs er, ftatt vieler verftändigen Urfachen der grofsen Menge zweckmäfsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verftändige Urfache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. fo fehr gemäfs ift. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem grofsen Verftande, grofser Macht, grofser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich feinen Begriff von der Welturfache, und ftellt fie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, felbft folcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er fagt alfo: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das fich unterfchiebende Bedürfnifs eines verftändigen Welturhebers.

Wir fehen hieraus, dafs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Dafeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α gehört etwas in demfelben zur phyfifchen Teleologie oder Lehre von den phyfifchen Zwecken. Da heifst nehmlich der Beweisgrund fo: weil wir fo vieles in der Welt zweckmäfsig eingerichtet finden, fo mufs ein unendlicher Verftand der Urheber der Welt feyn; eigentlich aber: fo find wir vermöge des Hanges unfrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verftand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, dafs es auch wirklich einen folchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demfelben zur moralifchen Teleologie oder Lehre von den moralifchen Zwecken. Da heifst nehmlich der Beweisgrund fo: weil fo vieles in der Welt fo eingerichtet ift, dafs nur derjenige, der den Vorfchriften des Sittengefetzes gemäfs lebt, in der Welt Wohlfahrt geniefsen kann, fo mufs ein verftändiger Welturheber feyn; aber eigentlich: weil das Sittengefetz in uns unbedingten Gehorfam fordert, und ich demfelben ohne Widerrede gehorchen mufs, fo fetzt mein Gehorfam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengefetze gehorchen kann, und folglich einen verftändigen Urheber derfelben, und ich fehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moralifchen Gefichtspunct an.

Durch die Abfonderung vorftehender beiden Stükke des phyficotheologifchen Beweisgrundes für das Dafeyn Gottes fehen wir nun erft, wo der eigentliche Nerve des Beweifes liegt, oder warum er uns fo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfnifs eines Gottes für den moralifchen Menfchen *implicite* enthält. Nehmen wir alfo dem phyficotheologifchen Beweife den moralifchen Glaubensgrund an Gott, fo verliert er feine Hauptftütze, und er erfcheint in feiner ganzen lo-

giſchen Blöſse. Es iſt aber dem Philoſophen anſtändig, bei der Unterſuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, ſei es auch das gröſste Intereſſe, zu abſtrahiren, und zu geſtehen, daſs die Vernunft zu ſchwach iſt, das Daſeyn eines überſinnlichen Weſens und alſo auch einer verſtändigen Welturſache zu beweiſen. Dafür aber wird er deſto unbefangener dasjenige zu ſeinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweiſe ſo viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moraliſche Bedürfniſs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniſſe los machen, einen Gott zu glauben, iſt zwar nur ſubjectiv, aber *nothwendig* und daher *allgemein* für alle zu einer ſinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Weſen. Dieſes iſt alſo zwar keine Erkenntniſs, aber ein objectiver *Glaube*, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntniſs hinreichend erſetzt, und vor der ſchärfſten Prüfung Stand hält. So haben wir alſo hier, wie es ſich gebührt, das, was bloſs zur Ueberredung gehört, von dem abgeſondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache. Und ſo muſs bei einem jeden Beweiſe das Gemüth ganz lauter ſeyn, und ohne weder auf dieſes noch jenes Intereſſe zu ſehen, bloſs die Wahrheit im Auge haben, und ſeine Gründe jederzeit der ſtrengſten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 972.).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moraliſche Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daſeyn Gottes *überzeugen*, denn er entſpringt ja eben aus einer Beſchaffenheit des glaubenden Subjects und iſt alſo ein *ſubjectiver* Grund. Iſt daher nicht ſeine Wirkung ebenfalls *Ueberredung* und nicht *Ueberzeugung*? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen ſoll, kann zweifacher Art ſeyn:

a. entweder ein *Beweis* κατ' ἀλήθειαν, ein *abſoluter* Beweis, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἀνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntniſsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntniſs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntniſsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniſs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἀνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntniſs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend find, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkfamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gefetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretifchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiffe Erkenntnifs des zu beweifenden Satzes hervorbringen follen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweife durch logifch-ftrenge Vernunftfchlüffe; oder

b) zum Schluffe nach der Analogie; oder

c) zur wahrfcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothefe.

Der Satz:

es giebt einen moralifchen Welturheber,

kann durch keinen diefer vier Beweisgründe zur theoretifchen Ueberzeugung, oder einer folchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logifch-gerechten Beweis betrifft, fo befteht derfelbe darin, dafs der Satz, der bewiefen werden foll, entweder

α. unmittelbar empirifch dargeftellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenftand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat folche Vertiefungen mit einem fie umgebenden Wallgebirge, dafs unfre höchften Berge darin ftehen könnten, denn ich habe fie gefehen und gemeffen. So macht man ferner Experimente oder Verfuche, um einen Gegenftand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrifchen Verfuche, um die Natur des Blizzes zu erforfchen. Die Exiftenz der moralifchen Welturfache läfst fich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diefe Welturfache kein Theil der Welt feyn kann, indem fie fonft eine Erfcheinung

(ein Gegenſtand in unſern Sinnen) und kein für ſich beſtehendes, von unſern Vorſtellungen ganz unabhängiges Ding an ſich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, ſtrenge logiſche Vernunftſchlüſſe hergeleitet, daſs der Satz wahr iſt. Wenn z. B. das Daſeyn des Gegenſtandes A bewieſen werden ſoll, ſo wird daſſelbe gemeiniglich aus ſeiner Wirkung vermittelſt zweier Vorderſätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.
2. Nun exiſtirt der Gegenſtand B.

Folglich muſs eine Urſache des Gegenſtandes B, die wir den Gegenſtand A nennen, vorhanden ſeyn, oder doch einmal vorhanden geweſen ſeyn. Dieſer Schluſs iſt ganz richtig. Soll er aber etwas beweiſen, ſo muſs jeder Vorderſatz wieder bewieſen werden. Da iſt nun nichts leichter, als den zweiten Vorderſatz, der auch der Unterſatz genannt wird, zu beweiſen. Weil ich nur das Daſeyn des Gegenſtandes B in der Erfahrung zeigen oder empiriſch darſtellen darf (nach α). Aber der erſte Vorderſatz, welcher auch der Oberſatz heiſst, iſt ſchwerer darzuthun. Er ſagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln iſt. Er iſt alſo ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für dieſe Gültigkeit haben, weil nicht abzuſehen iſt, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, und alſo ganz unabhängig von unſern Vorſtellungen, als Dingen an ſich, ſeyn ſoll, den Geſetzen unſers Vorſtellungsvermögens unterworfen ſeyn, und noch von ſolchen Sätzen *a priori* beſtimmt werden könnte. So bekömmt denn alſo jener Oberſatz eine Einſchränkung, unter der er allein gültig iſt, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muss eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, dass es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dass es eine Natururſache haben muss. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Natururſache muss doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müsste doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schliessen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfniss unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfniss hat, folgt ja nicht, dass es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft; was diese als nothwendiges Bedürfniss fordert, das muss zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, dass ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muss, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moralische Welturheber, wie schon gezeigt worden ist, nicht seyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ist, oder existirt, um von ihr nach jenem Obersatze zu behaupten, sie müsse eine Ursache haben, so nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargestellt werden kann. In der Erfahrung sind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles dessen, was da ist, ist nur eine Idee oder eine Vernunftvorstellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfnisse gemäss, die Reihe alles dessen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieses in der Erfahrung nie möglich ist, so stellt sie sich dasselbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diese Vorstellung nennen wir Welt. Da nun aber eine solche Welt, ein solches vollendetes Ganzes alles dessen, was in der Erfahrung existirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ist, so ist unser Obersatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ist in der Erfahrung vorhanden, noch ist die Ursache, die von ihr prädicirt werden soll, oder der moralische Welturheber etwas in der Erfahrung.

Ausser diesem Scheinbeweise für das Daseyn eines moralischen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologischen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den sogenannten ontologischen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommsten Wesens liegt auch sein Daseyn;

Das allervollkommenste Wesen ist aber möglich;

Also ist das allervollkommenste Wesen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweisen, dass dieser Schluss falsch ist, die an ihrem Ort (s. Ontologischer Beweis) zu finden sind. Hier wollen wir nur darauf aufmerksam seyn, dass wenn wir das blosse Daseyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterschied zwischen dem Daseyn und der blossen Möglichkeit verschwindet. Der Unterschied zwischen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit bestehet nehmlich darin, dafs ich mir von einem möglichen Dinge denke, dafs es existiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwischen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges selbst kein Widerspruch ist, welches die Bedingung alles Denkens und also die logische Möglichkeit ist; sondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Ursache u. s. w. nicht darwider streiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, dafs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden ist. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daseyn die sinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Weltursache nicht stehen kann, so ist das Daseyn des übersinnlichen Dinges nichts weiter als die logische Möglichkeit desselben selbst, weil das Merkmal des Daseyns, dafs das Ding nicht blofs in meinen Gedanken, sondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich ist, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie stofsen kann, dessen Daseyn bleibt immer nur ein blofser Gedanke, das ist logische Möglichkeit. Und so sagt der Obersatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens ist der Gedanke des Daseyns desselben mitbegriffen. Durch diesen Gedanken aber wird sein wirkliches und nicht blofs gedachtes Daseyn nie begründet werden. Das ist der eigentliche Grund, warum wir das Daseyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daseyn eines Dinges an sich ist und bleibt immer ein blofser und selbst leerer Gedanke. Denn das Daseyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und also zu keiner Zeit da ist, ist nicht nur unbegreiflich, sondern auch undenkbar.

Und so haben wir also gesehen, dafs das Daseyn einer moralischen Weltursache nicht logisch strenge bewiesen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schlufs nach der Analogie betrifft, so ist derselbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, dafs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig sind, von einem nach der Analogie auf das andere schliefsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt (s. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen sind, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es sei zwar nicht gewifs, aber doch sehr wahrscheinlich, dafs es eine übersinnliche moralische Weltursache gebe, wegen der Erfahrungslehre, dafs es in der Welt überall Zwecke gebe; so folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn ein solches Urtheil, dafs es wohl eine solche übersinnliche Ursache geben könne, ist immer gewagt, d. i. ohne den mindesten Grund, und kann also auch keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen. Bei der Wahrscheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit statt, dies ist aber bei unserm Beispiel gar nicht der Fall. Denn es ist nicht nur nicht blofs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine übersinnliche Ursache zu schliefsen, sondern gar kein Grund. Gewifsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrscheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und ist also ein Theil der Gewifsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewifsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrscheinlichkeit und Gewifsheit sind nur dem Grade nach, d. i. als intensive Gröfse unterschieden. Jede Gröfse aber mufs gleichartig seyn, d. i. aus Einheiten von einer und derselben Art bestehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewifsheit noch fehlenden Gründe aber lägen aufserhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zusammengesetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewifsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröfse, also auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Ueberſinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, daſs ſie zur Gewiſsheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewiſsheit, und folglich auch keine Wahrſcheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypotheſe etwas erklären ſoll, davon müſſen wir wenigſtens die Möglichkeit einſehen (ſ. Hypotheſe). Wollen wir nun eine moraliſche Welturſache als Hypotheſe zur Erklärung des Daſeyns moraliſcher Zwecke in der Welt annehmen, ſo müſſen wir wenigſtens begreifen, daſs eine ſolche moraliſche Welturſache exiſtiren könne. Es iſt nicht genug, daſs wir wiſſen, ihr Begriff enthalte keinen Widerſpruch; denn daraus ſehen wir bloſs, daſs wir ſie denken können, nichtaber, daſs ſie wirklich vorhanden ſeyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir alſo aus einer Hypotheſe etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzuſtellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenſtand unſers Begriffs vorhanden ſeyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieſer ganzen Theorie des Beweiſes folgt nun das Reſultat für unſer Beiſpiel, daſs es für das Daſeyn Gottes, in theoretiſcher Abſicht, d. i. um ſein Daſeyn zu erkennen und zu begreifen, ſchlechterdings keinen Beweis giebt. Die Urſache iſt, weil ſchlechterdings kein Stoff vorhanden iſt, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Ueberſinnlichen überhaupt, und alſo auch einem überſinnlichen Daſeyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Ueberſinnliches vorſtellen, ſo müſſen wir demſelben entweder Beſchaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen ſind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Ueberſinnlichen, ſondern eines ſinnlichen Dinges. Oder wir müſſen alle ſinnliche Beſchaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtſinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit, oder was es iſt, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweiſe.

Die Beweiſe ſind:

1) ihrer logiſchen Beſchaffenheit nach entweder oſtenſive oder apagogiſche;
2) ihrer metaphyſiſchen Beſchaffenheit nach discurſive, acroamatiſche, auch dogmatiſche oder intuitive, und die erſtern entweder acroamatiſche Erfahrungsbeweiſe oder Beweiſe *a priori* (apodictiſche), und dieſer letztere wieder entweder metaphyſiſche oder transſcendentale, die auch Deduction heiſsen;
3) ihrer transſcendentalen Beſchaffenheit nach entweder dogmatiſche oder kritiſche, welche auch Deductionen heiſsen.

Ich will jetzt dieſe Arten der Beweiſe in alphabetiſcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatiſcher oder discurſiver Beweis, ſ. Acroamatiſch.

2. Apagogiſcher Beweis, *demonſtratio apagogica*, *deductio ad abſurdum*, die Umſtoſsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr iſt, ſo muſs das Gegentheil deſſelben nothwendig falſch ſeyn. Beweiſet man nun, daſs das Gegentheil eines Satzes falſch iſt, und folgert daraus, daſs der Satz wahr iſt, ſo iſt der Beweis des Satzes apagogiſch, z. E. man wollte den Satz beweiſen:

Ein falſcher Satz kann nicht bewieſen werden:

ſo iſt folgender Beweis deſſelben apagogiſch.

Geſetzt, er laſſe ſich beweiſen, ſo wird er aus objectiven Gründen vermittelſt richtiger Vorderſätze und richtiger logiſcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelſt wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunſt ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beste logische Verknüpfung eines Grundes mit seiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerspruch entstehet, das läſst sich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieser Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert sich der apagogische Beweis mehr den Anschauungen einer Demonstration oder eines intuitiven Beweises (s. Acroamatisch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Ursache, warum man die apagogischen Beweise in den Wissenschaften gebraucht, ist wohl, daſs, wenn die Gründe einer Erkenntniſs zu tief verborgen liegen, man versucht, ob sie nicht dadurch zu erreichen sind, daſs man die Folgen aufsucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs gefunden, und sind sie wahr, so muſs nothwendig auch die Erkenntniſs selbst wahr seyn, weil es zu allen diesen Folgen zusammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr seyn muſs. Man würde freilich alsdann nicht einsehen, woraus die Erkenntniſs selbst herflieſst, aber doch, daſs sie wahr ist. Die Art zu beweisen, daſs wenn in einem hypothetischen Satze der Vordersatz categorisch oder gesetzt wird, auch der Nachsatz dadurch categorisch oder gesetzt wird, heiſst der *Modus ponens*. So schlieſsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntniſs wahr sind, so ist die Erkenntniſs selbst wahr;
Nun sind alle Folgen dieser Erkenntniſs wahr;
Also ist diese Erkenntniſs selbst wahr.

Allein es ist nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs zu erforschen, um deswillen kann auf diesem Wege eine Hypothese niemals in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothesen bedient man sich aber dieser Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derselben richtig befunden werden, desto gewisser wird sie, da man aber nie alle Folgen weiſs, so nähert man sich zwar der Gewiſsheit auf diesem Wege, aber erreicht sie nie. Kann man

aber zeigen, dafs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falfch fei, fo ift das Gegentheil felbft falfch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetifchen Vernunftfchlüffe. Er hat die Form:

> Wenn die Erkenntnifs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr feyn foll, fo mufs keine einzige Folge derfelben falfch feyn;
> Nun ift eine Folge derfelben falfch;
> Alfo ift die Erkenntnifs nicht wahr.

Diefer Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweifet nicht allein ganz ftrenge, fondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falfche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben mufs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntnifs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogifche Art zu beweifen kann aber nicht in allen Wiffenfchaften erlaubt feyn. Es giebt Wiffenfchaften, wo es unmöglich ift, das Subjective in unferer Erkenntnifs, das ift dasjenige, was in derfelben aus uns entfpringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenftande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ift diefe Verwechfelung gar nicht möglich, weil alle reinen finnlichen Darftellungen derfelben allgemeingültig feyn müffen, indem der Raum, in dem fie dargeftellt werden, die reine Form aller menfchlichen äufsern Anfchauungen ift, und daher alles in demfelben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ift, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In folchen Wiffenfchaften nun, wo die erwähnte Verwechfelung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ift, kann die apagogifche Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In folchen Wiffenfchaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann fowohl der Satz felbft, als auch der Gegenfatz unter einer Vorausfetzung, welche fubjectiv ift, und die man fälfchlich für objectiv hält, falfch feyn. Es würde dann aus der Falfchheit des Gegenfatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogifche

Beweis zu beweisen scheinen, aber im Grunde nichts beweisen. Z. B wir setzen in der Erfahrung voraus, dass die Gegenstände Dinge an sich sind, die wirklich an und für sich so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, obwohl unser eigenes Erkenntnissvermögen sehr viel zu ihrer Beschaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diese Voraussetzung ist also subjectiv. Gesetzt nun, wir hielten sie für objectiv, und wüssten nichts von dem Unterschiede zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, so würde sowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegensatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falsch seyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müsse wahr seyn. Es ist nehmlich falsch, dass die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unsrer Vorstellung ist, so könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, so müssten wir wahrnehmen, dass daselbst bloss leerer Raum wäre; nun ist es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden also nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diese könnte ja nur für unsre Wahrnehmung dem Grade nach zu schwach seyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze stossen. Aber auch der Satz ist falsch, dass die Welt keine Grenzen hat. Denn sonst ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müsste aber schon die sinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden seyn. Sie ist aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, dass es Sinnenwesen gäbe, ja auch Niemand sich die reale Wirklichkeit derselben vorstellen könnte, so gäbe es auch keine sinnlichen Wesen. Die Welt geht also nur immer so weit, als die Erfahrung sinnlicher Wesen reicht, das ist, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbestimmbare Weite, und so auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegensatz, falsch ist, so kann man Satz und Gegen-

fatz apagogifch beweifen, ohne dafs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerftreit der Gefetze der reinen Vernunft, der nothwendig entfteht, wenn fie die finnliche Welt für ein Ding an fich, und nicht für eine Reihe von Vorftellungen hält, die nur in unfern Sinnen vorhanden find.

Dafs man aber in unferm Beifpiele Satz und Gegenfatz apagogifch beweifen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch find Satz und Gegenfatz falfch, folglich beweifet hier der apagogifche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorftellung, dafs die Sinnenwelt ein Ding an fich ift, eine aus unferm Erkenntnifsvermögen entfpringende, und nicht in der Welt felbft gegründete Vorftellung ift. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding ift begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding blofs mit dem Verftande, als Ding an fich, vorftelle, feine Richtigkeit, kann aber, der Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der finnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiffenfchaft oder der Wiffenfchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, ift es möglich, jene Subreption oder Verwechfelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Gefetze *a priori* vergleichen, und fehen, ob es in der Natur wirklich nach diefen Gefetzen gehet. Aber eben deswegen ift auch der apagogifche Beweis in diefer Wiffenfchaft ganz unerheblich. Denn er beweifet etwas, was erft durch die Beobachtungen beftätigt werden mufs, damit kein Schein uns täufche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgefetz möglich ift.

In der Wiffenfchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniffe *a priori*

(der Transscendentalphilosophie) ist jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derselben der apagogische Beweis nicht erlaubt seyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, dass man zeigt, es widerstreite allem dem, was doch seyn muss, wenn wir etwas erkennen sollen (den Bedingungen unsrer Vernunfterkenntniss); woraus aber nicht folgt, dass es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns seyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Wesen ist nicht möglich;

denn wäre es möglich, so müsste es doch einen Grund haben, worauf seine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, sondern bedingt nothwendig. Allein das heisst weiter nichts, als: unserm Erkenntnissvermögen nach muss alles seinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden soll; woraus aber nicht folgt, dass nicht dennoch ein solches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Wesen existiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der sein Gegentheil behauptet, lassen sich dadurch irre führen, dass sie sich vorstellen, die Erscheinungen oder sinnlichen Objecte seien Dinge an sich, und müssten wirklich alle die Beschaffenheiten haben, die sie, die vorstellenden Subjecte, einem Dinge an sich, der Beschaffenheit ihres Erkenntnissvermögens nach, beilegen müssen, welches der transscendentale Schein heisst; und bauen nun auf diesen unmöglichen Begriff, den sie sich von einem Dinge an sich machen, ihre Behauptungen. Nun ist eine logische Regel: *non entis nulla sunt praedicata*, oder, ist das Subject in einem Satze ein Unding, so hat es keine Bestimmungen. Was man also von einem solchen Subjecte bejahet oder verneinet, ist beides unrichtig, und man kann also, wenn man die Verneinung apagogisch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewissheit der Verneinung schliessen. Z. B. wenn Jemand die Gegenstände der Erfahrung derselben für Dinge an sich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit debei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogische Beweisart ist daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzosen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit seinem Widersacher ausfocht, der aber auch eben so bereitwillig gewesen seyn würde, die Händel des letztern gegen den erstern auszufechten, wenn dieser ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heisst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüstung in den Westmünstersaal tritt, seinen Handschuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, dass der neue König rechtmäßsiger König von England sei, auffordert, sich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein solcher *Champion* dogmatischer Behauptungen, die aber eigentlich transscendental sind, ist nun auch die apagogische Beweisart. Allein durch solche Grossprecherei, dass man die Behauptung des Gegners *ad absurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der sich ihrer bedient, zeigt bloss seine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur so lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, so kann dieser eben so kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für seine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuschauer aber, der dann sieht, dass der eine sowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenstand selbst, worüber gestritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es sei alles ungewiss. Allein dazu hat er dennoch nicht Ursache, obwohl jene Streiter ihre Zeit so unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man lasse sie ihre Sätze nicht apagogisch durch Widerlegung der Gegensätze, sondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweisen, so wird sich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictischer Beweis. Ein apodictischer Beweis ist derjenige, welcher eine solche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewusstseyn verbunden ist, dass der zu beweisende Satz nothwendig so seyn muss (s. Apodictisch). Wird der Beweis zugleich so geführt,

dafs Anfchauungen *a priori*, wie die Darftellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ift er zugleich intuitiv, und ein folcher apodictifch-intuitiver Beweis heifst eine Demonftration. Der apodictifche Beweis ift dem empirifchen oder Erfahrungsbeweife entgegen gefetzt. Eine Erfahrung beweifet immer, dafs fich die Sache fo verhält, nicht aber, dafs es fo feyn mufs; dies thut allein der apodictifche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun find die Beweife *a priori* entweder folche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diefe können discurfiv-apodictifche Beweife genannt werden; oder folche, die, wie in der Geometrie, durch Conftructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictifchen Beweife oder eigentlichen Demonftrationen find. Die letztern haben allein Evidenz, das ift, anfchauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die fich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiefenen Satzes gleichfam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conftruction fiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine folche anfchauende Gewifsheit entftehen. Beifpiele und das Uebrige f. im Artikel Acroamatifch.

4. Deduction, f. transfcendentaler Beweis.

5. Demonftration, f. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, f. offenfiver Beweis.

7. Dogmatifcher Beweis ift ein folcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterfchied zwifchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erftere heifst, dafs bei dem Beweife blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengefetzt ift, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr feyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ift. Discurfiv-apodictifche Beweife kann man alfo in transfcendentaler Rückficht in dogmatifche und kritifche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein folcher Beweis, der aus empirifchen Beweisgründen geführt wird. Die-

ser Beweis beweiset nun, dass sich etwas so verhält, nicht aber, dass es sich so verhalten muss. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da sei, nicht aber, dass es gar nicht anders seyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darstellung geführt wird; ist die Darstellung eine Erfahrung, so ist es ein empirisch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anschaulich macht; ist die Darstellung eine Construction *a priori*, wie in der Geometrie, so heisst der Beweis eine Demonstration. Von der Demonstration s. den Artikel Acroamatisch (C. 762.).

10. Ostensiver Beweis, directer Beweis, ist dem apagogischen Beweise entgegengesetzt, und also ein solcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiset, dass er das Gegentheil desselben umstöst, sondern durch Gründe, aus welchen der Satz selbst folgt. Dieser Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, sondern auch Einfluss in die Quellen desselben hervorbringt (C. 817.).

11. Transscendentaler Beweis, kritischer Beweis, Deduction ist so viel als der Beweis eines transscendentalen, d. i. eines solchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu ersehen ist. Ein transscendentaler Satz ist immer zugleich ein synthetischer Satz *a priori*, denn wäre er analytisch, so wäre er ein bloss logischer Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden soll, so muss er selbst *a priori* seyn. Die Beweise solcher transscendentalen und synthetischen Sätze haben nun das Eigenthümliche an sich, dass sich bei ihnen die Vernunft vermittelst ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transscendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, sondern man muss zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* untersuchen. Dieses ist nicht etwa eine nöthige Regel der Behutsamkeit bei diesen Beweisen, sondern es gehört zu dem Wesen dieser Beweise,

die ohne dieses nicht möglich sind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenstande *a priori* zeigen soll, so muss ich dazu etwas haben, was ausser diesem Begriff liegt, ich muss also über diesen Begriff hinausgehen. Das ist aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und ausserhalb dieses Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transscendentalen Beweise heisst. In der Mathematik ist die Anschauung *a priori* dieser Leitfaden zur Verknüpfung (Synthesis) unsrer Vorstellungen. Alle Schlüsse können hier in der reinen Anschauung geführt werden. In der Transscendentalphilosophie ist die Möglichkeit der Erfahrung dieser Leitfaden zur Synthesis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, dass ohne eine solche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Also muss der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und synthetisch gewisse Dinge erkennen kann; oder wie es möglich sey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in seinem Begriff liegt. Ohne diese Aufmerksamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transscendentaler Beweis nehmen muss, laufen die Beweise solcher Sätze, die nur durch transscendentale Beweise dargethan werden können, wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen; sie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Associationen sie zufälliger Weise hinleitet, aber nicht auf den zu beweisenden Satz los. Sie werden dogmatische Beweise, und scheinen zu überzeugen, aber sie überreden bloss, weil der Beifall, den sie abnöthigen, auf subjectiven Ursachen einer zufälligen Zusammenstellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einsicht in einer natürlichen Verwandtschaft derselben hält. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen, solche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Untersuchung eindringen. So hat man sich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen. Aber alle Kenner haben eingestanden, dass die bisherigen Beweise desselben nichts beweisen. Man berief sich also vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft, da man diesen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweise desselben erkannte, und doch keine neuen dog-

matischen Beweise für ihn versuchen wollte, trotzig auf den gesunden Menschenverstand. Allein diese Appellation ist jederzeit ein Beweis, dass es schlimm um den Beweis seiner Behauptungen stehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelst blosser Vorstellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so muss der Beweis nothwendig einen solchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich seyn sollte. Will man sich hier nun vergebliche Mühe ersparen, so ist vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muss nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu solchen Einsichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, dass man auf diesem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unsere denkende Substanz hat eine einfache Natur,

ist eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zusammengesetzt ist. Ja dieser Satz enthält sogar aus eben diesem Grunde eine Vorstellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem sie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empirischen Stoffe vermischt, zu finden ist, und gefunden werden kann. Der Beweis dieses Satzes muss also vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweisen seyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas versuchen, was über alle menschliche Erkenntnisskräfte ist, und daher vergebliche Mühe sparen, so muss man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewiesen werden könne. Dieser Weg soll nun die Einheit des Selbstbewusstseyns (Apperception) seyn, dass wir uns nehmlich unsrer denkenden Substanz bewusst sind, und in diesem Bewusstseyn nichts theilbares zu bemerken, sondern dasselbe eine absolute Einheit, ist. Allein hier ist nur noch Eine Bedenklichkeit. Die absolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben gesagt wurde, nicht erfahren werden, sondern ist bloss eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird, da muss entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müsste, also muss es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloss geschlossen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewusstseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewusstseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, dass weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, dass ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, dass mein Körper in Bewegung ist, und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Grösse meines Körpers ankömmt, sondern bloss auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schliessen, dass, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müsse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, dass ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, ausser dem, dass sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, dass dieses Ich darum die ganze Seele, und dass diese Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. 8. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transſcendentalen Beweiſe:

Erste Regel. Man mufs keine transfcendentalen Beweife verfuchen, ohne zuvor überlegt und fich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundfätze dazu nehmen wolle. Gefetzt, man wollte von einem Grundfatze des Verftandes, d. i. einem folchen, der nur auf Gegenftände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundfatze der Caufalität (f. Analogie der Urfache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deffen Gegenftand in keiner Erfahrung zu finden ift, zu beweifen, fo fehen wir gleich, dafs diefes unmöglich ift. Denn wie könnte man von einem Grundfatze, der nur für Gegenftände, die man erfahren kann, gültig ift, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorftellungen, deren Gegenftände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subftanz, Gott, u. f. w.) gelangen? Aber auch felbft dann ift alle Mühe umfonft, wenn man dazu Grundfätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundfätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zufammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich folche Grundfätze giebt, fo entfpringt doch allemal ein blofser Schein, fobald wir fie als folche Grundfätze gebrauchen, durch die überfinnliche Gegenftände zu erkennen find. Denn fie dienen nur als **regulative**, d. i. folche Principien, durch welche die Erfahrung ein zufammenhängendes Ganzes, ein Syftem werden foll. Setzt man Euch aber dennoch folche Beweife entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, fo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es fei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage fei, wo der Betrug ftecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweifes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transfcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundfätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, dafs die Vernunftgrundfätze nicht blofs auf den fyftematifchen Zufammenhang der Erfahrungserkenntnifs gehen, fondern auch auf Erkenntnifs des Ueberfinnlichen. Diefer Beweis wird aber niemals möglich feyn. Und fo ift es nicht einmal nöthig, dafs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweife den Verftand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Puncten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transscendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn ausser jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nehmlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigen Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transscendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, dass ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, bloss als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloss in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht bloſs eine Phantaſie ſeyn, ſo muſs ſie durch eine ſolche, das Daſeyn begründende (dynamiſche) Regel, wie die iſt, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, Nothwendigkeit bekommen, ſo daſs das Gegentheil gar nicht möglich iſt.

Dieſes iſt nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: daſs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine ſubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenſpiel, iſt.

Man hat zwar noch andere Beweiſe von obigem Grundſatze verſucht, z. B. aus der Zufälligkeit (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung 2.). Allein die Fehler dieſes Beweiſes ſind an dem eben angeführten Ort dieſes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, daſs man, beim Lichte beſehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Geſchehen ſelbſt. Etwas geſchieht, heiſst aber, es iſt etwas da, das vorher nicht da war. Folglich iſt es einerlei, ob ich zeige, daſs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deſſen, was geſchieht, eine Urſache haben müſſe. Beides erfordert alſo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatiſch nicht bewieſen werden, ſondern der Beweis muſs kritiſch, transſcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Geſetzt, folgender Satz ſoll bewieſen werden:

Alles, was denkt, iſt einfach;

der ebenfalls zur transſcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pſychologie verwieſen hat, um daſelbſt das Daſeyn eines einfachen Dinges an ſich dadurch zu erkennen. Man wird ſich nun, um dieſen Satz zu beweiſen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, ſondern bloſs den einfachen Begriff des Ich feſt halten, und zeigen, daſs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denſelben kein Denken möglich iſt. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Geſetz des Verſtandesgebrauchs und keine einfache Subſtanz heraus.

Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realesten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch bloße Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgesetzt, daſs überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, daſs er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muſs) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Untersuchungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Deff. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta*, *argumens*. So heiſsen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden foll*). Es giebt fo vielerlei Beweisgründe, als es Beweife giebt, z. B. logifchgerechte, analogifche, fcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatifche, theoretifche, practifche u. f. w. (U. 447.) f. Beweis.

Bewunderung.

S. Erftaunen.

Bewufstfeyn,

Apperception, *confcientia***), *apperceptio****), *apperception*. Der Begriff des Bewufstfeyns ift bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zufätze zu diefem Artikel machen.

1. Man mufs in Anfehung des Bewufstfeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterfcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorftellungen;

b. die Identität des Bewufstfeyns der Vorftellungen;

c. die Identität des Selbftbewufstfeyns bei dem Bewufstfeyn der Vorftellungen.

a. Vorftellungen find identifch, wenn fie ihrer Befchaffenheit nach einerlei find. Ich fehe eine Fliege, in der folgenden Viertelftunde fehe ich wieder eine, ich kann nicht unterfcheiden, ob es gerade die nehmliche ift, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorftellung von denfelben Befchaffenheiten, beide find identifch. Aber nun fehe ich durchs Fenfter

---

*) *Quo aliquid probaturi fumus, ratio per ea, quae certa funt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeftans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eft dubium, per id, quod dubium non eft, confirmat. Quintil. Inftit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und diefe Vorftellung ift mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorftellungen find nicht identifch, fondern verfchieden.

b. Bei den beiden identifchen Vorftellungen einer Fliege war aber mein Bewufstfeyn derfelben nicht identifch, oder die Befchaffenheit deffelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, dafs ich das erftemal die Fliege auf dem Tifche, das anderemal auf dem Fenfter fahe, und ich kann das Bewufstfeyn der erften Vorftellung der Fliege von dem Bewufstfeyn der andern fehr wohl unterfcheiden. Könnte ich das nicht, fo wüfste ich blofs, dafs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege fahe.

c. Endlich bin ich mir bewufst, dafs Ich es war, und kein Andrer, der fowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe fahe, das Bewufstfeyn meiner felbft bei dem Bewufstfeyn aller drei Vorftellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das ift die Identität des Selbftbewufstfeyns, welche durchaus nothwendig ift, wenn wir das Bewufstfeyn gehabter Vorftellungen haben follen. Die Verfchiedenheit des Selbftbewufstfeyns ift unmöglich.

Wenn ich nun fage: ich fehe zwei Fliegen und eine Krähe, fo ift hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daffelbe wird verbunden, indem ich, vermittelft der einfachen Vorftellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorftellungen zu einer Einzigen zufammenfaffe, nehmlich dafs Ich fie fah.

So wie es fich nun mit den drei verfchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben fo verhält es fich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe fehe, fo fehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füfse, ihre Flügel u. f. w.*), und das Bewufstfeyn aller diefer einzelnen Vor-

*) Und eben fo verhält es fich wieder, wenn ich den blofsen Flügel anfchaue, oder eine Feder in demfelben, oder eine Fahne in derfelben und fo fort ins Unendliche; nur dafs das Bewufstfeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen. (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

---

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Tranſscendentalphiloſophie lehrt, geknüpſt werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen *(Individua)*, mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden find, und fo fort ins Unendliche (C. 135. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorftellungen der Anfchauung ftehen alfo alle, fo fern fie in Einem Bewufstfeyn müffen verbunden werden können, unter dem oberften Grundfatze alles Verftandesgebrauchs, welcher fo lautet:

> Alles Mannichfaltige der Anfchauung ftehet unter Bedingungen der urfprünglich fynthetifchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anfchauung, 11. ift diefes weiter entwickelt, dafelbft find die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelft der urfprünglich fynthetifchen Einheit der Apperception als Eine Anfchauung kann vorgeftellt, gedacht und erkannt werden. Sie find nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopfis durch den Sinn, Synthefis der Apprehenfion u. f. w. Durch die urfprünglich-fynthetifche Einheit des Bewufstfeyns oder die einfache, alle übrige Vorftellungen begleitende, Vorftellung des Ich wird die Einheit der Synthefis des Bewufstfeyns, oder die Einheit der im Selbftbewufstfeyn befindlichen Anfchauung felbft möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorftellungen fordert alfo Einheit des Bewufstfeyns in der Synthefis oder Verknüpfung diefer Vorftellungen; ich mufs mir alle diefe einzelnen Vorftellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewufstfeyn, dafs Ich ihn habe, verbunden ift, vorftellen können. Der Begriff eines Gegenftandes ift nun aber eben die Vorftellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorftellungen zufammen, für jeden Verftand, der diefe Vorftellungen hat, alfo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft find. Da nun diefe Verknüpfung nicht etwa fchon unabhängig von unfrer Anfchauung und unferm Verftande exiftirt, fondern nicht anders als durch den Verftand felbft, vermittelft der Einheit des Bewufstfeyns möglich ift, fo ift die Einheit des Bewufstfeyns dasjenige, was es allein möglich macht, dafs wir uns unfre Vorftel-

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne affieirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, denn der noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Verſtand der Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

pirifch gegebene Mannichfaltige der Anfchauung, als in einem und demfelben Subject vorgeftellt, erkannt werde; diefes Mannichfaltige erhält aber erft durch die objective Einheit des Bewufstfeyns einen Gegenftand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demfelben und ihn vorftellend gedacht. Die fubjective Einheit macht alfo blofs diejenige Verbindung möglich, welche man die Affociation der Vorftellungen nennt, welche zufällig und felbft eine Erfcheinung im innern Sinne ift, d. h. bei der die objective Einheit des Bewufstfeyns, oder dafs fie ein Object habe, noch befonders vorausgefetzt wird. Diefes fubjective Bewufstfeyn ift alfo empirifch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anfchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entfpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erft die reinen Anfchauungen, Raum und Zeit, giebt, ftehen nicht unter der fubjectiven, fondern blofs unter der objectiven Einheit des Bewufstfeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne diefe reinen Formen feyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anfchauungen deutlich vorftelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran befchäftige oder nicht, das betrifft meinen empirifchen Zuftand im innern Sinne, und ftehet allerdings unter der fubjectiven Einheit des Bewufstfeyns. Die Form der Anfchauung hingegen enthält blofs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewufstfeyns, oder die nothwendige Beziehung diefes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alfo durch die reine Synthefis des Verftandes, verbunden, eine anfchauliche Vorftellung, oder die formale Anfchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenftand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beftimmt werden (C. 160 *). Diefe reine Synthefis liegt folglich *a priori* der empirifchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erftere nicht möglich feyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorftellung eines gewiffen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt fich bei diefem Worte eine ganz andere Sache: das ift eine empirifche Verbindung, eine Af-

fociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend ift, fondern die der Eine fo macht, der Andere anders. Folglich ift auch die Einheit des Bewufstfeyns, wodurch diefe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber felbft diefe Affociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empirifche Einheit des Gedankens, dafs jenes Wort eine gewiffe Sache für mich bezeichnet, als Gegenftand meines Denkens, vorftellen kann. Kurz, fo wie kein empirifcher Raum möglich ift, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, fo ift kein empirifches Bewufstfeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empirifches Bewufstfeyn kann das Mannichfaltige der finnlichen Anfchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ftehen auch alle finnlichen Anfchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anfchauungen nicht Gegenftände (Erfcheinungen) darftellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben gefehen, dafs alle unfere Anfchauungen nicht fo verbunden, als fie find, wenn wir fie als Gegenftand denken, in uns kommen. Es werden uns blofs dadurch, dafs unfere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verftandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewufstfeyn zufammen kommen (f. Anfchauung 11.). Diefe Verbindung in Ein Bewufstfeyn, wird nun hier behauptet, ift nur dadurch möglich, dafs ich mir das Mannichfaltige in der Anfchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verftande felbft entfpringende, Verftandesbegriffe, als in einem Gegenftande verbunden, vorftelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenftand vorftellen, als fo, dafs ich mir ihn durch die reinen Verftandesbegriffe z. B. der Gröfse, als fchwach oder ftark, der Befchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniffes, als die Wirkung der Entladung einer electrifchen Wolke u. f. w. denke. Unter diefen Verftan-

desbegriffen oder Categorien ftehen nun alle Anfchauungen, wenn fie als Vorftellungen von Gegenftänden, und nicht als blofse Bilder der Phantafie, gedacht werden follen (C. 143.). Diefes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade fo, wie empirifche Anfchauung nicht möglich ift, ohne die reinen finnlichen Vorftellungen oder Anfchauungen Zeit und Raum, in denen die empirifche Anfchauung fich befinden mufs, ift auch das empirifche Bewufstfeyn des in der Anfchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbftbewufstfeyn *a priori*, durch welches diefes Mannichfaltige gleichfam in den Verftand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenftand deffelben in gewiffe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anfchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenftand vorgeftellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen mufste. Dadurch wird allein die Erfahrung deffelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich ift, dafs, wenn die Wolke fich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen follte. Zugleich aber wird durch diefe Vorftellung des Donners als Wirkung dieselbe mit meinem fubjectiven und objectiven Selbftbewufstfeyn verknüpft, indem ich mir nun ficher bewufst bin, dafs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorftellungen, deren ich mir bewufst bin) die Anfchauung eines Gegenftandes (des Donners), und kein Hirngefpinft, habe (C. 144.).

9. Das Bewufstfeyn fafst alfo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und diefes Mannichfaltige verbindet es zu finnlichen Gegenftänden der Anfchauung, oder Erfcheinungen. Aber auch uns felbft fafst das Bewufstfeyn nur fo auf, und verbindet uns nur zu einer Erfcheinung. Denn alles, was wir von uns wiffen, ift blofs dadurch zu unfrer Wahrnehmung gekommen, dafs wir auf uns felbft geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewuſstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewuſst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewuſstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewuſstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewuſstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewuſstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewuſstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewuſstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewufstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewufstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewufstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewufstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Vorſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewufstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz: Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewufstſeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniſs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenftand, fondern meinen fubjectiven oder innern Zuftand. Ich beftimme alfo dadurch blofs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich fo, dafs ich mir den Gedanken **Ich** denke. Aber das **Ich** wird dadurch kein Gegenftand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erfcheinung des Gegenftandes gegeben würde, fo dafs ich fagen könnte, hier ift das Ich, das ich erkenne. So ift der Donner, den ich höre, kein blofser Gedanke, wie das Ich, denn er ift im äufsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewufstfeyn deffelben kann ich fagen, es donnert. Aber ich kann nicht fagen, hier ift mein **Ich**, fondern nur, ich knüpfe diefen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. **Dafeyn, Ich** und **Selbftbewufstfeyn.**

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I Abth. I. Buch. II. Hauptft. II Abfchn. §. 16. 131 — §. 17. 136. ff. — §. 8. 139 ff. — § 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχέσις, *refpectus*, *rapport*.

1. Die **logifche** Beziehung (*refpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniffe gegen einander ftehen, fo kann das eine Glied des Verhältniffes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heifst die **Quelle** des Verhältniffes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das **Abgeleitete** (*fubjectum relationis*). Die Vorftellung nun, dafs ein Begriff die Quelle des andern ift, heifst die **Beziehung**; das Seyn, oder die Pofition der Beziehung, ift nichts als der Verbindungsbegriff (**ift**, oder **ift nicht**) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alfo blofs ein **Urtheil** (S. II. 162.) Wenn ich fage, Gott ift allmächtig, fo wird gedacht, dafs in Gott die Allmacht ift, und diefe Vorftellung heifst eine Beziehung zwifchen Gott und der Allmacht. Gott ift

hier der Grund der Vorstellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung (*reſpectus metaphyſicus*).

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung transscendental, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen beziehen sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heisst also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenstand)

I. für die theoretische Vernunft.

a. Anschauungen. Kant sagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung." Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniss vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, dass der Gegenstand die Quelle einer Erkenntniss sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entstehet denn eine mittelbare Erkenntniss des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur bloss meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entstehet aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

---

*) Nehmlich nicht bloss logisch, sondern reell. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinst machen, es gebe noch ein Ding an sich, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle desselben ansehen, eine Anschauung; in Beziehung aber darauf, dass wir doch nicht Urheber des Stoffs sind, den wir in der Anschauung empfinden, d. i. dass ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir sinnlich wahrnehmen, ist, den Gegenstand. Anschauungen beziehen sich unmittelbar auf den Gegenstand, heisst also, wenn der Verstand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenstand nennen, und diese Einheit hat einen solchen Inhalt, dass unsre Sinne davon afficirt werden, so wird diese Einheit nicht bloss gedacht, sondern auch sinnlich vorgestellt oder angeschauet, und der Gegenstand ist durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer sinnlichen Vorstellung im Gemüth, welche Anschauung heisst. Es ist dann eine unerklärbare Wechselwirkung zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verstande gedachten Einheit afficirt, und diese Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verstand gleichsam zu der Vorstellung der Einheit, die wir Gegenstand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch (C. 34.). Empfindung ist nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenstand, und also dasjenige, was da macht, dass wir den Gegenstand als den Grund der Anschauung ansehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anschauung weg, so gehet darum doch noch nicht die ganze Anschauung verloren, sondern es bleibt noch eine Anschauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieser Raum oder diese Zeit, die nun von aller Empfindung leer ist, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorstellen, aber doch mit aller Anstrengung derselben nicht, mit dem Gegenstande selbst, wegdenken kann, heisst die reine Anschauung (s. Anschauung 8.).

b. Begriffe. Kant sagt (C. 33.): Alles Denken muss sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf

Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (s. Anschauung, 7.). Alles Denken bezieht sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anschauung, und durch sie (mittelbar) auf den Gegenstand, heisst: der Grund unsers Denkens ist die Anschauung, denn sie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes, sondern auch die Beschaffenheit desselben, durch gewisse Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anschauung befindlichen Stoffe sind, zu erkennen.

II. für die practische Vernunft.

a. Practische Gesetze. Kant sagt (P. 38): Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben. Practische Gesetze beziehen sich auf den Willen, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, so wäre es gar nicht einmal möglich, uns practische Gesetze vorzustellen. Practische Gesetze sind nehmlich solche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig erkannt werden. Der Gegenstand also, der da macht, dass ich sagen kann, es sind practische Grundsätze, in mir ist nicht die Handlung, die ich verrichte, sondern dass ich den Willen habe, nach diesen practischen Grundsätzen zu handeln, unangesehen dessen, was daraus für Folgen entstehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Postulate. Kant sagt (P. 238.): Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmassen konnte. Postulate haben Beziehung aufs Practische, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practischen. Wüssten wir nehmlich von keinem Sit-

tengeſetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rückſicht auf das, was dadurch bewirkt wird, ſo wären auch die Poſtulate nicht möglich. Poſtulate ſind nehmlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengeſetz bloſs um deſſelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgeſetzt werden müſſen, und die alle die Exiſtenz der Gegenſtände gewiſſer Vernunftbegriffe ausſagen, welche die Vernunft, wenn ſie auf Erkenntniſs ausgehet, nur als Regeln des Forſchens vorſchreibt, welche ſie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig vorausſetzen muſs. Ein ſolches Poſtulat iſt der Satz: es iſt ein Gott. Dieſer Satz bezieht ſich auf das nothwendige Streben nach dem höchſten Gut. Die Vernunft fordert, ich ſoll das Sittengeſetz auf das vollkommenſte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückſeligkeit trachten, doch ſie der Erfüllung des Sittengeſetzes nachſetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach ſtreben, daſs ich ſittlich gut bin. Dann muſs meine und der ſinnlichen Welt Beſchaffenheit und Regierung darnach eingerichtet ſeyn, folglich von einem verſtändigen Urheber abhängen. Wer alſo wirklich nach dem höchſten Gut ſtrebt, beweiſet ſchon durch dieſe Geſinnung, die er hat, daſs er an Gott glaubt, weil dieſes nicht anders möglich iſt. Folglich giebt das Poſtulat, es iſt ein Gott, weil es ein aus dem practiſchen Geſetze nothwendig Abgeleitetes (*ſubjectum relationis neceſſarium*) iſt, der Idee Gott, die auch die ſpeculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologiſchen Nachforſchungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Daſeyns Gottes beruhet nicht bloſs auf einem ſubjectiven moraliſchen Intereſſe, ſondern auf einem Geſetze, das zwar ſubjectiv aus der Vernunft entſpringt, aber wegen ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Weſen gültig iſt. Daher nun auch dasjenige, was dieſes Geſetz als nothwendig vorausſetzt, im Felde des Practiſchen, des ſittlichen Handelns und Hoffens, eben ſo gültig ſeyn muſs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, ſ. Gegenſtand.

Die Scholaſtiker nennen das Verhältniſs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*reſpectus*). Es iſt zwiſchen beiden Begriffen der Unterſchied, daſs das Verhältniſs die Beſtimmung einer Vorſtellung durch die andre iſt, die Beziehung hingegen die Vorſtellung davon, daſs eine Vorſtellung die Quelle der andern iſt. Das Verhältniſs iſt alſo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniſſe vorſtelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterſchaft (*paternitas*) iſt ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der vom Verhältniſſe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber ſage, der Begriff Vater bezieht ſich auf den Begriff Sohn, ſo heiſst das, ich ſtelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, ſo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) ſeyn. Und umgekehrt iſt Sohnſchaft ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht ſich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn iſt. Wäre kein Vater, ſo wäre auch kein Sohn. Hier iſt alſo eine wechſelſeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniſſes, die in einer ſolchen Beziehung ſtehen, heiſsen Correlata.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. § 14. S. 125.

Deſſ Critik der pract. Vern. I Th. I B. I. Hauptſt. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 238.

Bild,

εἰδωλον, τυπος, *imago*, *ſpecies viſibilis*, *figura*, *ſimulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, iſt in der kritiſchen Philoſophie eine ſinnliche Anſchauung zu einem Begriffe, welche die empiriſche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ... , ſo iſt dieſes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken muſs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl, z. B. taufend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, fondern finnlich vorftellen, fo kann das nicht durch ein Bild gefchehen; denn taufend würde ich mir zwar durch taufend Puncte abbilden können, aber ich würde diefe Menge von Puncten nicht überfehen und fie mit meinem Begriff von taufend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beftimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns taufend, oder eine Zahl überhaupt denken, fo bemühet fich die Einbildungskraft, fich diefes in einem Bilde vorzuftellen. Die Vorftellung von diefem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff fein Bild zu verfchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild find alfo fehr von einander verfchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, fo ftellt fich meine Einbildungskraft denfelben durch ein Schema dar, denn fie kömmt niemals damit zu Stande, fo fehr fie fich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beftimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anfchaulichen Erkenntnifs eines Triangels verhelfen will, fo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ift ein Bild. Allein diefes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, fondern einen gewiffen Triangel, nehmlich entweder einen fpitz- oder recht- oder ftumpfwinklichten, von beftimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher fage: fiehe, das ift ein Triangel, fo mufs ich ftets hinzufetzen, du mufst nehmlich jetzt nicht darauf fehen, dafs diefe Seiten fo lang, diefe Winkel fo grofs find, und beide ein gewiffes Verhältnifs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröfser oder kleiner feyn, und ein anderes Verhältnifs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diefe Beftimmungen auch in der Zeichnung weglaffen follte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein muſs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, ſ. Schema.

3. Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiſſen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, ſo muſs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich dieſes Bild erzeugen, oder mir den Begriff ſinnlich darſtellen kann. Die Wirkung eines ſolchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugniſs deſſelben. Das Vermögen aber, welches ein ſolches Bild in uns erzeuget, iſt die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft iſt nehmlich das Vermögen, Anſchauungen hervorzubringen, welche entweder ſolche Anſchauungen ſeyn können, die man von einem Gegenſtande ſchon einmal erhalten hat, und deren Gegenſtand uns nicht wirklich gegenwärtig iſt, dann heiſst ſie die reproductive (aus dem Gedächtniſſe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es ſind ſolche Anſchauungen, deren Gegenſtand uns wirklich gegenwärtig iſt, oder die doch bloſs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann iſt es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* ſeyn, wenn ſie z. B. Schemate erzeugt, das iſt etwas, was in keiner Erfahrung zu finden iſt; oder empiriſch, wenn ſie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröſsen (*quantorum*) vor dem äuſsern Sinne iſt der Raum; aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, ſ. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröſse ſinnlich darſtellen will, die ich äuſserlich anſchauen kann, ſo ſtelle ich mir den Raum vor, den ſie einnehmen würde. Kant nennt dieſen Raum das reine Bild, weil es, ſo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art iſt, nehmlich ein ſolches, das zwar als Bild empiriſch dargeſtellt werden kann, indem jeder äuſsere Gegenſtand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſſen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt, ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formatiuus, *instinct formatrice.* Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn ſie ja etwa verſtümmelt worden, wo möglich wieder herzuſtellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeſſ. zu Göttingen und Königl. Groſsbrittan. Hofrath, hat, in ſeiner Schrift über den Bildungstrieb, über dieſen Trieb am meiſten geleiſtet, ſ. Epigeneſis. Seine Schrift kam zuerſt heraus Göttingen 1781, 8. Die neue ſchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erſchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meuſels gelehrtes Teutſchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks ſelbſt erſchien der erſte Aufſatz des Verfaſſ. über den Bildungstrieb im Göttingſchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abſchnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorſtellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abſchnitt. Von den verſchiedenen Wegen, die man eingeſchlagen hat, zu einigem Aufſchluſſe über das Zeugungsgeſchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deſſen, was im Innern eines Geſchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben ſoll, haben die Urenkel des erſten Menſchenpaares nach ſo langen Jahrtauſenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundloſe Hypotheſen über das Zeugungsgeſchäfte aus den Schriften ſeiner Vorgänger zuſammengeſtellt, ſie und alle nachherigen laſſen ſich auf die Epigeneſe und Evolution zurückführen. Die Epigeneſe lehrt, daſs der Zeugungsſtoff der Eltern zum neuen Geſchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daſs die gleich bei der Schöpfung erſchaffenen Keime ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln.

Die Evolution iſt nun wieder entweder Panſpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daſs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und ſich nicht eher entwickelten, bis ſie die Zeugungstheile eines ſchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel ſchlagen könnten; oder die Einſchach-

telung, d. i. die Theorie, dafs die Keime gleich bei der erften Schöpfung in einander gefchachtelt in die erften Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urfache eben fo verborgen, als ihre Wirkung bekannt ift. Condorcet fagt in feiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, fo endigte man damit, dafs man fagte, es fei ja was altes längft bekanntes. Es müfste alfo nicht gut feyn, wenn fich nicht auch zur Noth der ganze *nifus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die feit 2000 Jahren gefchrieben, und nun zufammen zu keiner kleinen Bibliothek angefchwollen find, follte herausdeuten laffen. Zumal da die *vis plaftica* der Alten (befonders der peripatetifchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *nifus formatiuus*, zu einem folchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein fehr fcharffinniger Phyfiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis effentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erften Blick mit dem *nifus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis effentialis* ift aber blofs das Requifit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsfäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinfchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abfchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiftenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entfcheidend die Präexiftenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falfche Schlufs, dafs wenn Häute und Gefäfse mit einander continuiren, fie auch von je zufammen coexiftirt haben müfsten. Eine folche Continuation

wollte aber Haller zwischen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beispiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schlusses, und die Blutgefäſse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden seyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben so den schwarzen Punct im Froschlaich für das in allen seinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröschchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflösung dazukäme, sich allerdings so ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein solches Klümpchen auſser der Silbersolution eben so aussähe, als nachdem es so eben unter dieselbe gebracht worden, so müsse folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum existirt haben u. s. w. Man muſs sich schämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren absolutem Ungrund sich jedes gesunde, präjudizlose und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben sich aber sogar geradezu auf Fälle berufen, wo sogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unschuld, durch die unzeitige Entwickelung eines solchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachsen soll sogar einmal eine Müllersfrau mit einem schwangeren Mädchen niedergekommen seyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diese und ähnliche Geschichten, und sogar in Schmukkers vermischten chirurgischen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens beschrieben, in der man statt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach setzt diesen Beobachtungen solche Beobachtungen entgegen, wo sich auch Mannspersonen oder andre männliche Thiere in gesegneten Leibesumständen befunden haben sollen, als die mütterlichen Keimen geradezu widersprechende und eben so starke Autoritäten. In der Geschichte der Königl. Aka-

demie der Wiſſenſchaften zu Paris wird erzählt, daſs ein Abbé mitten in einem Verſuche über das Zeugungsgeſchäfte ſehr zur Unzeit ſei unterbrochen worden, und daſs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausſchneiden müſſen. In den *Philoſophical Tranſactions* wird erzählt, daſs ein männliches Windſpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von ſich gegeben haben ſoll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beſtätigen. Fr. *Ruyſch* erzählt, daſs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuſs, verehrte, die dieſer nebſt vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeſchnitten zu haben verſicherte. Doch ſolche Autoritäten beweiſen nichts. Das iſt nun das Hauptſächlichſte, was Blumenbach den berühmteſten Beweiſen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die ſinnlichſt entſcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu ſetzen hat.

Dieſen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewieſene, Gegengründe bei. Es iſt eine in neuern Zeiten durchgehends beſtätigte Erfahrung, daſs ſich auch dem bewaffneten Auge nie ſogleich, ſondern immer erſt eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erſte Spur des neuempfangenen Menſchen, oder Thiers, oder Gewächſes zeigt. Kein vorſichtiger und zuverläſſiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerſchaft einen menſchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erſten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens geſehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entſtehung und Ausbildung ganz zufälligerweiſe neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiſtirender, organiſcher Theile mit der Einſchachtelungshypotheſe zuſammen reimen? Das Kind einer Frau iſt z. B. in einer der beiden Fallopiſchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergieſst die Natur eine Menge plaſtiſcher Lymphe, die ſich zu deutlich organiſirten

Häuten und Blutgefäſsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

hes in den organisirten Reichen, dass auch im unorganischen die Spuren von bildenden Kräften so unverkennbar und so allgemein sind; nehmlich von **bildenden Kräften**, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*nisus formativus*), in dem Sinne, den dieses Wort in der gegenwärtigen Untersuchung bezeichnet, denn der ist eine Lebenskraft, und folglich als solche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewisse metallische Crystallisationen, die in ihrer äussern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewissen organischen Körpern haben, dass sie ein fügliches Bild geben, um die Vorstellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene sogenannte Farnkrautsilber zwischen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeschreiblich saubere moosförmige Stückmessing, so wie es sich nach dem ersten Gusse auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein sinnlicheres Mittel, sich das Daseyn und die Wirksamkeit des Bildungstriebes anschaulich zu machen, als die präjudizlose Beobachtung der Generation, oder Entstehung und Fortpflanzung, solcher organisirten Körper, die mit einer ganz ansehnlichen Grösse ein schnelles, so zu sagen zusehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchsichtige Textur verbinden. Ein Beispiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweise der **Brunnenconferve** (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs besteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tausenden dicht neben einander stehen. Die Spitzen der Fäden schwellen zu kleinen Knöpfchen an, die sich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entstehung der ersten Spur dieses Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der stärksten Vergrösserung und im hellesten Lichte ist in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Gescht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äufserst feine, kaum merkliche äufsere Haut umschlossen wird. Nun ist aber bei aller dieser untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn sie auch schon sich in dem Schlamm angesetzt haben, nicht eine Spur eines solchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, so schwillt blofs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieser durchsichtigen kleinen Geschwulst wird gleichsam unter unsern Augen zuerst der cylindrische Leib des jungen Polypen und dann auch seine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an so einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und sich überdem von dem im vorigen Abschnitt erwiesenen Ungrund der so decisiv behaupteten Präexistenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewifs das Zeugungsgeschäfte der sogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexistenz eingeschachtelter präformirter Keime, sondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeschäfts selbst, zum Erweis des Bildungstriebes, gesagt worden, erhält aber nun vollends ein neues grofses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction ist nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, mufs sicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verstümmelten Armpolypen sieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verstümmelten Geschöpfe so bald als möglich seine bestimmte Bildung wieder zu ersetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich schon durch die Nahrungsmittel sattsamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder gesammlet seyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypothese, dafs die in allen Theilen jedes Polypen zerstreueten Keime so lange eingewickelt und im erstarrenden Todesschlaf auf Reserve liegen sollen, bis sie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein grosses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgeschossenen Vorderfuss, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäsige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von ſeiner beſtimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organiſcher Körper die für eine andre Art beſtimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben ſo merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes iſt, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geſchlecht mehr oder weniger von der Geſtalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht bloſs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, ſondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, ſo entſtehen eigentlich ſogenannte Miſsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.
Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm iſt vorſtehender Artikel ein vollſtändiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanſpruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beiſpiele.

a. Geſetzt, es ſei Jemand mit Andern eine Maſkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, daſs ſie eine gewiſſe Summe zuſammenlegen, damit gemeinſchaftlich handeln, und den Vortheil unter ſich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch dieſen Vertrag vollzogen, aber jener habe

---

*) Von εἴκειν nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dass die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dass ein Jeder gleich viel Capital herschiessen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniessen solle. Dass einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heisse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat; als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dass der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dass der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dass das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt sind; ein solches Recht aber heiße Billigkeit, welches nicht wie das strenge Recht laut den Ausspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder ethisch, d. h. so daß es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen juridisch, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische Gesinnung, bloß so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äußerlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: Billigkeit ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniß setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hülflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene ethische Pflicht des A, von seinem Recht abzustehen. Allein eine ethische Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er sonst mit seiner Familie gänzlich ruinirt sei) an eine unvollkommene juridische Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht so billig handelt.

3. Allein, könnte man sagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, dass die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ist? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht so begehren, als sei es ein Muss, dass seinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wissen, ob auch die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derselbe bei Gelde sei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren sollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht setzen zu lassen, darf fordern, obwohl nicht so, als sei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiss, dass die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen der Andere seine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben sollte. Denn man wird gewiss nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiss, er kann von seinem Recht nachlassen, wenn er nur will. Folglich wendet sich der Fordernde in diesem Fall nicht an die Gunst des Andern, auch nicht bloss an sein Gewissen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äussern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entscheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen stehet, da er dazu da ist, für das strenge Recht, das sich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausspruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet sich eigentlich an den Richterstuhl der Menschlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht spricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung ist also gleichsam der Uebergang, die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem Rechtsanspruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die sie sich gründet, ist keine vollkommene Pflicht, sonst wäre die Forderung nicht Billigkeit, sondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, sonst setzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, sondern blofs Gütigkeit voraus. Und so ist die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwischen Recht und Güte. In so fern der Schuldner kein strenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger soll ihn nicht setzen lassen, in so fern ist es Güte von dem letztern, wenn er diesem Verlangen Gehör giebt; in so fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger sagen kann, es ist dir, obwohl nicht juridische, dennoch Pflicht der Menschlichkeit, dafs du mich nicht setzen lassest, nimmt diese Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung ist mit einer Art von Recht verbunden. Denn stünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, dafs der Schuldner bezahlen mufs, weil sonst die Möglichkeit des Borgens und Leihens selbst wegfiele, und also ein Gesetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger schützt, sich selbst widerspräche, so müfste sogar der Richter für den Schuldner sprechen.*) Und so hoffe ich mit Kant vollkommen zusammen zu stimmen, welcher sagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fufst sich auf sein **Recht**, nur dafs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel oder auf welche

Zz 2

*) *Ad justitiam refertur aequitas. Officium illius est, jure nostro non stricte semper uti, sed quando metus est, ne rigida juris exactione alteri injuriam simus facturi, ultro de jure nostro cedere. Munera ejus duo sunt. Unum, cum quid juste ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue si circumstantiae quaedam rigorem illum dissuadeant: uti si quis vir honestus et pauper nobis debitor sit, atque impraesentiarum facultate solven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus **Billigkeit** den Schaden **vergüten**, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

---

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24 6. ***Alterum****, ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod* ***jure*** *exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur. ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes, cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus.* ***Limborch*** *Theol. Chriſt. lib. V. c. XXXVIII. 21. 22.*

ist. Und da sage ich, es ist Billigkeit, weil nach dem Contract die Gesellschaft nicht auf den Verlust Rücksicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloſse Güte seyn kann, dem Andern sein Eigenthum zu ersetzen, das um des Vortheils der ganzen Gesellschaft willen zugesetzt ward. In dem Beispiele 1, b. spricht die Stimme der Menschheit laut genug, es ist nicht bloſs Güte, wenn du dem Hausdiener so viel giebst, als er sich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schlieſsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es ist auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllst, wenn du so handelst, denn es liegt kein Widerspruch darin, daſs die Maxime, einen solchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gesetz werde. Indessen kannst du doch an der Stelle des Bedienten ein solches allgemeines Gesetz nicht wollen, es ist also eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einsieht, daſs du zu derselben verpflichtet bist, zu deren Erfüllung dich aber bloſs (juridisch) die dir sonst lohnende Verachtung deiner Mitmenschen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daſs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schlieſse. Weil, nach Kant, es immer an den Bestimmungen fehlt, nach welchen der Richter sprechen soll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht sprechen kann, da er eben dazu da ist, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu sprechen*).

---

*) Der Ausspruch des Richters nach Billigkeit ist einer imaginären Gröſse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei dieser soll die Wurzel weder positiv noch negativ seyn; sondern wenn das Positive mit dem Negativen multiplicirt $(+ q. - b)$, und daraus die Wurzel gezogen werden soll, so verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Positive und Negative der Gröſse) solle die Beschaffenheit des Quantitativen (daſs eine Gröſse gefunden werden kann, die mit sich selbst multiplicirt die

Nur da, ſagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für ſeine Perſon diſponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier iſt der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, ſondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das ſollen hier bezeichnet alſo keinen juridiſchen Zwang. Aus dem Beiſpiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienſte erlitten haben, und den ſie zu vergüten angeflehet wird, ſelber trägt, ob ſie gleich nach dem ſtrengen Recht, dieſen Ausſpruch, unter der Vorſchützung, daſs ſie (die den Schaden erlitten haben) ſolche (Dienſte) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte.“ Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiſet, daſs er hier ſelbſt daran dachte, daſs nicht Rechtspflicht ſondern Gunſt, in juridiſcher Rückſicht, die Krone beſtimmen könne, den Schaden zu erſetzen. Allein die Krone iſt hier auch gar nicht Richter, ſondern Partei, gegen die jeder Unterthan ſein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei iſt, muſs durchfechten können, welcher indeſſen freilich nicht nach Billigkeit ſprechen kann, ſondern, wenn die Krone nicht erſetzen will, den Kläger nach dem ſtrengen Recht abweiſen muſs (K. XL.).

---

gegegene Gröſse gebe) annehmen; es ſoll nehmlich diejenige Beſchaffenheit der Gröſse entſtehen, daſs ſie weder poſitiv noch negativ ſei, ſondern von der Qualität, daſs wenn die Gröſse mit ſich ſelbſt multiplicirt werde, jene Qualität die Beſchaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das iſt unmöglich, denn es hieſse nichts anders als, es ſolle die Qualität wie eine Quantität beſtimmt werden, woraus folglich etwas entſtehen müſste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding iſt. Eben ſo iſt es mit dem Ausſpruch des Richters nach Billigkeit. Er ſoll das ſtricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entſchiedenen Pflicht ſo verbinden, daſs weder ein Rechtsausſpruch (nach dem ſtrengen Recht), noch eine bloſse Bitte, ſondern ein Billigkeitsausſpruch herauskomme, d. i. ein ſolcher Ausſpruch, der Niemanden in ſeinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausſpruch ein Unding iſt.

6. Ich habe (Gr. 85.) geſagt, der Satz: *ſummum jus ſumma injuria*, das gröſste Recht iſt oft das gröſste Unrecht, heiſse ſoviel als: ein Recht iſt oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant beſtätigt es, daſs dieſer Satz der Sinnſpruch oder das Dictum der Billigkeit ſei, und ſetzt ſehr richtig hinzu, daſs dieſem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen ſei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber ſagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine bloſse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, ſetzt er hinzu, vor das Gewiſſensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müſſe. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloſs vor das Gewiſſensgericht gehörte, ſo wäre es bloſs Güte, ihr zu genügen; der Fordernde ſagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entſcheiden, ob es nicht unbillig ſei, u. ſ. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloſs auf ſubjectiven, ſondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rückſicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Geſch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit überſetzt. Dieſe Bedeutung des Worts Gelindigkeit iſt aber jetzt veraltet, und es ſollte alſo Billigkeit dafür geſetzt werden. Eben ſo 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit ſtehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) iſt der Meinung, daſs in der erſten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit ſtehen könne. In 2 Kor. 10. 1. überſetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modeſtia.* Hammond ſagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu ſeiner Paraphraſe über dieſe Stelle: ἐπιείκεια *vox eſt Philoſophi, quam ab eo mutuam ſumſerunt Jurisconſulti, et qua ſignificatur relaxatio juris, cum ſummum jus cum caritate conſentaneum non eſt.* Eben ſo erklärt er ſehr ſchön Jak. 3, 17, *ubi ſapientia, quae eſt deſurſum, dicitur* ἐπιεικής, *quae vox, cum ſequatur vocem* εἰρηνική, *pacifica, et aliis ſimilia ſignificantibus praemittatur, ita vertenda eſt, ut cum illis conſentiat, intelligendaque eſt remiſſio ſummi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli poſſit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böses,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böses, κακὸν, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menschen aus Rachsucht todtschlagen ist etwas Böses.

a. Einen Menschen aus Rachsucht todt zu schlagen ist ein Gegenstand unsers Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabscheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der seine Rachsucht überwindet, und den Feind, den er in seiner Hand hat, leben läfst, verabscheuet es.

b. Einen Menschen aus Rachsucht todtschlagen ist aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabscheuungsvermögen nothwendiger Gegenstand; denn wer es begehrt, der muſs Rachsucht fühlen, und die Befriedigung derselben allem vorziehen; ob das nun in einem Menschen so ist, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil ist auch möglich, das heiſst eben, es ist zufällig. Allein für das Verabscheuungsvermögen ist es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenstand. Ist es zufällig, daſs es ein Mensch verabscheuet, einen andern aus Rachsucht zu tödten, so beruhet diese Verabscheuung auf seinen subjectiven Gefühlen, und er siehet es nicht für etwas Böses, sondern für etwas Widriges an. Ist es ihm aber nothwendig, jene That zu verabscheuen, so kann es entweder eine physische oder moralische Nothwendigkeit seyn. Ist es ihm physisch nothwendig, so hieſse das, er könne nicht anders, ihm sei die Freiheit nicht gelassen, es zu begehren oder zu verabscheuen, er müsse es verabscheuen. Ist es ihm moralisch nothwendig, so heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundsätzen seiner Vernunft verabscheuet, er soll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hiesse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachsucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundsatz ist, muss man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, dass ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachsucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachsucht einen neuen Todtschlag aus Rachsucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäss jeder Todtschlag müsste gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heisst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, dass endlich einmal Friede gemacht, das heisst aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödte stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heissen:

Du sollst zuweilen aus Rachsucht tödten,

weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine blosse Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachsucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachsucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachsucht tödten.

2. Wir sehen hieraus, daſs erst **durch** ein practisches Princip bestimmt werden muſs, was **böse** ist, und nicht, wie man es sich gemeiniglich vorstellt, daſs man vorher bestimmen muſs, was **böse** ist, um ein practisches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerst bestimmt werden, was böse ist, um einen Grundsatz des Handelns, oder ein Gesetz, darauf zu gründen, so könnte das Böse nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzusuchen. Das heiſst aber, das Gefühl der Unlust muſs entscheiden, was böse ist, dann wäre aber das **Böse** nicht mehr vom **Unangenehmen** oder vom **Schädlichen** unterschieden. Es ist uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabscheuen, als irgend **warum**. Verabscheuen wir nun etwas nicht um des Gesetzes willen, um einem Gesetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Gesetz vorhergehen und bestimmen muſs, was verabscheuet werden soll, oder was **böse** ist: so bleibt nur übrig, es darum zu verabscheuen, weil es uns entweder **an sich selbst**, oder **seiner Folgen wegen unangenehm** ist, und uns eine Unlust verursacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wissen, was **an sich selbst** mit Unlust werde begleitet seyn, wenn wir noch nicht den Einfluſs des Gegenstandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Also käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an sich selbst, böse sei. Die Eigenschaft des Subjects, welches die Quelle ist, aus der die Erfahrung, daſs etwas unangenehm sei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorstellung des Unangenehmen haben würden, ist das **Gefühl der Unlust**, eine sinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und so würde **an sich böse** nur so viel heiſsen, als das, was uns unmittelbar Unlust oder **Schmerz** verursacht. Allein dann könnte man nicht sagen, daſs das für Jedermann **böse** wäre, was es für einen Einzelnen ist. Für mich wäre es etwas Böses, eine Kreutzspinne anzufassen, vor der ich einen unwillkührlichen Abscheu habe, d. h. welche ich ohne die allergröſste Unlust, welche noch gröſser als körperlicher Schmerz seyn würde, nicht anfas-

sen könnte; für einen andern hingegen, der sie mit Lust isst, wäre es etwas Gutes. Allein das ist offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterschied richtig andeutet, nach welchem das erstere nicht böse, sondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, sondern angenehm heisst. Es müsste also durch Begriffe, die sich Jedermann mittheilen lassen, beurtheilt werden, was böse sey. Man müsste sagen können, dieses oder jenes ist böse, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böse dasjenige, was eine Ursache des Unangenehmen ist, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unlust oder Schmerz verursacht. Allein das nennen wir schädlich, und böse wäre dann so viel als schädlich. Folglich sind die drei Begriffe unangenehm, schädlich, böse so von einander unterschieden:

a. unangenehm ist, was nach einem blossen Gefühl unmittelbar Unlust verursacht, und auf dieses Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unlust fühlen willst, so hüte dich dafür;

b. schädlich ist, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unlust verursacht, und auf diesen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willst, so vermeide es;

c. böse ist, was nach einem moralischen Grundsatz verwerflich ist, und sich also auf einen Grundsatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du sollst nicht; das Böse ist also nicht der Grund eines solchen Grundsatzes, sondern etwas wird erst durch einen solchen Grundsatz böse (P. 101. ff. 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder schädlich, oder keines von beiden seyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das physikalisch-Böse, und das eigentliche Böse das moralisch-Böse genannt.

3. Die Formel: *nihil aversamur, nisi sub ratione mali* (wir verabscheuen nichts, als bloss darum, weil es böse ist)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *sub ratione mali* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heissen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Missvergnügen, oder Schaden, verursacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche ist; und es kann auch heissen das Böse.

b. *sub ratione mali* kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als böse vor, wenn und weil wir es verabscheuen (verwerfen); aber auch: wir verabscheuen etwas darum, weil wir es uns als böse vorstellen. Im erstern Falle ist die Verabscheuung der Bestimmungsgrund des Objects als eines Bösen; im letzten Falle der Begriff des Bösen der Bestimmungsgrund des Verabscheuens (des Willens). Im erstern Sinne heisst also *sub ratione mali*, wir verabscheuen etwas unter der Idee des Bösen, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Verwerfen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutsche Sprache das Böse und das Uebel (Weh). Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böse derselben, oder unser Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabscheuen nichts als in Rücksicht auf unser Weh, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiss, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder schädlich, d. i. mit Unlust oder Schmerz verknüpft seyn werde. Geben wir aber obige Formel so: wir verabscheuen nach Anweisung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabscheuen) nicht für böse halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unsern Zustand der Unannehmlichkeit, das Böse aber auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird. Das Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, dass ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dass ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heisst, als es ist böse, dass ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theff. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Jak. 1, 13. 1 Pet 3, 9 in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böses seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (κακον) seyst! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böses war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10–12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Schädliches, bald Schaden übersetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böse nennen, muss also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens seyn. Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein blosses Gefühl der Unlust vorhergehen muss, ehe wir es für böse erklären können. So ist es mit der Lüge, im Gegensatz mit der Wahrhaftigkeit, so mit der Gewaltthätigkeit im Gegensatz der Gerechtigkeit, so mit dem Todtschlag aus Rachsucht im Gegensatz mit der Ueberlassung der Ahndung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralisch gut erklären muss. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten, z. B. sich ein Gewächs schneiden läst, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geschrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann sie für gut (dass nehmlich nun das Gewächs nicht grösser und unbequem oder entstellend werden, oder dass es ihm nun nicht an seiner Gesundheit und seinem Leben schaden könne, und dass die Operation, weil es Pflicht sei, Gesundheit und Leben zu erhalten, so weit es möglich ist, für ihn Pflicht, d. i. moralisch gut gewesen sei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge. Man betrachtet nehmlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt dass sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, dass derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniss ist, und eben darum die Prügel empfängt, s. Gut, Glückseligkeit.

Böse, radikales.

S. radikales Böse.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, dass der Umfang und der Grad seines Erkenntnissvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniss fähig ist. Unter erweiterter Erkenntniss ist aber nicht bloss eine Erkenntniss von grossem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnissvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniss ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht blosse Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. s. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtniss haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

βίβλος, βιβλίον, *liber*, *livre*. Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabgufs, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. III. 195. *)) Bei einem jeden Buche sind drei moralische Personen geschäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer physischen Person vereinigt seyn können; sie sind der Schriftsteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser, Autor (*autor*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publikum in seinem eigenen Namen spricht. Der Verleger (*bibliopola*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

---

*) Z. B. Luk. 4. 17. Mark. 12. 26. u. s. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Clienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läfst ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das *Lesen und Schreiben* noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der Buchdrucker ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die Abschreiber (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit Erlaubnifs des Schriftstellers, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäfsige Verleger; oder ohne Erlaubnifs desselben, dann ist er der unrechtmäfsige Verleger. Der unrechtmäfsige Verleger heifst der Nachdrucker. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die Urschrift. Die Kopieen, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läfst, heifsen die Exemplare. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impressio fraudulosa, *impression frauduleuse*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis. Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schluſsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 93). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen **Buch** und **Verleger** (ſ. **Buch.** S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubniſs des Eigenthümers das Geſchäft (des Verfaſſers), **ſondern ſogar wider deſſelben Willen.**

Beweis. Dies liegt in dem Begriff **Nachdrukker** (ſ. **Buch**). Aber auch der Verfaſſer kann keinem Andern daſſelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derſelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubniſs des Verfaſſers auch nicht präſumirt werden, und der Nachdruck iſt gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus dieſen Gründen folge auch, daſs nicht der Verfaſſer, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaſſer ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaſſer, deſſen Vortheil dadurch geſchmälert wird, daſs durch den Abſatz des Nachdrucks eine **neue** rechtmäſsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaſſer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ſtillſchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausſetzung, daſs dieſer nicht ohne Vorwiſſen des Verfaſſers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachſchieſse; wodurch der Verleger bloſs zum Nachtheil des Verfaſſers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für ſich nicht als **unveräuſserlich** (*jus perſonaliſſimum*) anzuſehen iſt, ſo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaſſers, das

Recht, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrſatz. Das Eigenthum des Exemplars verſchafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk ſeines Verfaſſers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben.

Beweis. Oberſatz. Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unterſatz. Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſsſatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberſatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daſs ſie etwas leiſten oder mir worin zu Dienſte ſeyn ſolle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198. f).

Beweis des Unterſatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er ſo, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipſe feciſſe putandus eſt*). Das Recht zur Führung eines ſolchen Geſchäfts iſt ein perſönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage iſt alſo ein ſolches Recht an dem Verfaſſer (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, iſt ein Werk des Verfaſſers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieſer es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in ſeinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfaſſers) davon machen kann, iſt ein Geſchäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Daſs der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, daſs das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muſs auch der Verleger das Verlagsrecht ausschlieſslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, daſs der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmäſsigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht bloſs die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräuſsern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewiſſer Rechte, veräuſsern kann; und als könne der Käufer daſſelbe als ein körperliches Kunſtproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäſsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunſtproduct, nachmachen. Allein hier muſs man wohl unterſcheiden zwiſchen Kunſtwerken, welche man ganz rechtmäſsig nachmachen kann, weil ſie Sachen ſind, und einem Buche, welches eine buchſtäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern iſt (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit ſeiner Sache in ſeinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Beſitzer derſelben nachgeahmt und verkauft werden; denn ſie iſt ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten iſt, das Geſchäft eines Andern (*opera alterius*). Dieſe Rede hingegen hält der Verfaſſer durch den Verleger (*impenſis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es iſt ein Widerſpruch, eine Rede in ſeinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern ſeyn ſoll. Der Unterſchied, warum man Kunſtwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daſs die erſtern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) ſind. An den letztern hat der Verfaſſer ein unveräuſserliches Recht (*jus perſonaliſſimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer ſelbſt zu reden, d. i. daſs Niemand dieſelbe Rede zum Publikum anders, als in ſeinem Namen, halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines Andern ſo verändert (abkürzt oder umarbeitet), daſs man eben ſo unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfaſſers des Originals angegeben würde; ſo iſt die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu ſeinem Verlag als ein Sachenrecht anſehen, können niemals beweiſen, daſs der Büchernachdruck unerlaubt

sei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiss nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu stehen, dass es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine solche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher muss man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefasst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, — ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 31 II. S. 128. ff.
Dess. sämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein grosser Redner, gebohren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entrissen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgrösse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transscendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl. Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genugthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlussfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geschmacke. In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundsätzen, oder Geschmack ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntniss von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also bloss in dem Grade. Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft sind also die beiden Eigenschaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geschmack nennen. Aus einem Fehler der erstern dieser Fähigkeiten entspringt der Mangel an Geschmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und schlechte Geschmack. Vom falschen Geschmack ist der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieser kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verstandes herrühren, oder aus Mangel einer geschickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verstand stark und fertig werden kann. — Ausserdem schaden Unwissenheit, Unachtsamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtsinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenschaften und alle Fehler, die unser Urtheil in andern Sachen verkehren, unserm Urtheil eben so sehr in diesem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geschmack beruhet gröfstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geschmack sei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterschieden; er wirke daher bei dem ersten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin sich der bessere Geschmack von dem schlechtern unterscheidet, wirkt der Verstand und weiter nichts. Diejenigen, welche sich in der Kenntnifs der Gegenstände des Geschmacks geübt haben, erlangen eine Geschwindigkeit im Urtheilen. Aber diese Geschwindigkeit ist kein Beweis, dafs der Geschmack eine eigene natürliche Fähigkeit sei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterschied zwischen dem aufgehobenen Schmerze und dem positiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Lust als einander entgegengesetzt. — Freude und Betrübnifs. — Von den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenschaften, die zur Geselligkeit gehören. — Die Endursache des Unterschiedes zwischen den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geschlechter angehen. — Schönheit. — Gesellschaft und Einsamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften, die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. - Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer folchen Erfchlaffung find vorhanden. Und in diefer Erfchlaffung, wenn fie nicht viel von dem natürlichen Ton unfrer Fibern abweicht, fcheint der Grund alles pofitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht diefe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art fich auszudrücken, dafs man von Vergnügen erweicht, aufgelöft, entnervt fei, dafs man vor Vergnügen ermatte, hinfterbe, wegfchmelze. — Warum das Glatte fchön ift. — Die Natur des Süfsen ift, dafs es fchlaff macht. — Warum die Abwechfelung fchön fei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie find auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können fie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenftände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunft wirkt ordentlicher Weife nicht, indem fie die Vorftellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen find. — Wirkung der Wörter. — Beifpiele, dafs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden find, oder fich auf einander wie Urfache und Wirkung beziehen; fo kann die Dichtkunft mit fehr gutem Erfolge die Wörter zufammenfetzen, die zu diefen Ideen gehören, fie mögen auch im Ganzen ein noch fo feltfames Bild geben. Keine malerifche Verbindung ift dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entftehen foll; noch thut deswegen die Befchreibung im geringften weniger Wirkung. Die Dichtkunft gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künfte. Auf welche Weife Wörter Leidenfchaften erregen können.

S. Als pfychologifche Bemerkungen find Burkes Zergliederungen der Phänomene unfers Gemüths überaus fchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteften

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, dass alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon **Epicur** behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloss sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5.*), bloss Bewusstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens ausser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: **mit dem unsrigen** weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem solchen Gebote aber, dass, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einstimmig sind, wir darum auch in dieses Urtheil mit einstimmen sollen, würden wir uns gewiss widersetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unserm eignen Sinne nach selbst zu urtheilen, was uns unserm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geschmacksurtheil kann

a. nicht als egoistisch gelten; denn man urtheilt nicht: mir ist das schön, man müsste denn unter schön so viel als angenehm verstehen, sondern: das ist schön, nehmlich allgemein. Jedermann sollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluralistisch, d. h. um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, weil nehmlich so viele darin übereinstimmen, dass dieser oder jener Gegenstand schön sei; denn ein jeder kann sagen, ich habe auch einen Geschmack; sondern

c. als universalistisch, d. h. als pluralistisch seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst willen, weil es verlangt, dass Jedermann ihm beipflichten soll.

Folglich muss dem Geschmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Geschmacksurtheil ist unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geschmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile, so wie sie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen. Darum ist aber doch eine transscendentale Erörterung des Geschmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geschmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumaſsen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungs-ausprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29. *** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartefius.

S. Descartes.

Cafualität,

Beftimmung einer Sache durch den Zufall, *cafualitas*, *cafualité*. So heifst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Caufalität der Zweckmäfsigkeit ift folglich die Meinung, dafs alles Zweckmäfsige in der Natur von einem blofsen Zufall herrühre, und alfo nur zweckmäfsig fcheine. Das Syftem der Cafualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ift offenbar ungereimt, f. den Artikel Zufall (U. 322.).

Cafuiftik,

Gewiffenskunft, *ars cafuiftica*, *cafuiftique*, *ou l'art des cafuistes*. Dies ift eine Art von Dialektik des Gewiffens, oder Kunft zu entfcheiden, ob eine Handlung ein Cafus fei, der unter dem Gefetze ftehe. Es ift ein moralifcher Grundfatz: man foll nichts auf die Gefahr wagen, dafs es unrecht

sei. Schon Plinius hat diesen Grundsatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft ist. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wissen, ob sie unrecht sind, sondern nur von denen muss man es wissen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muss man eigentlich zweierlei wissen:

a. ob sie recht sei?

b. ob man auch gewiss sei, dass sie recht sei?

Das erste untersucht nun eben die Casuistik, eine Kunst der Vernunft, sofern sie subjectiv practisch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verschafft, oder macht, dass sie verworfen wird. Es ist also nicht eigentlich das Gewissen, oder die Vernunft, so fern sie sich selbst richtet, welche die Untersuchungen der Casuistik anstellt, denn dieses hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft ist, ob sie recht oder unrecht sei, einen *casus conscientiae* oder Gewissensfall. Diese Fälle sind aber von der Art, dass man dafür und darwider vernünfteln kann, daher ist die Kunst, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer solchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Casuistik eine Art von Dialectik des Gewissens, weil sie es dem Gewissen möglich macht, über die moralische Beschaffenheit einer Handlung zur Gewissheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categorischer Imperativ.

S. Kategorischer Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Caufalität.

S. Dependenz.

Caufalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenfur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemifche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, fo fern fie in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weife verändert werden, entweder

a. fo, dafs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. fo, dafs zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemifche Wirkung der erften Art heifst die Auflöfung; fo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. die Salpeterfäure trennt die Beftandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alfo der vorige Zufammenhang der Theile getrennt, und es ift dazu ftets ein Auflöfungsmittel nothwendig.

Die chemifche Wirkung der zweiten Art heifst die Scheidung; fo wird z. B. Zinnober in Queckfilber und Schwefel gefchieden. Hier werden alfo zwei Mate-

rien von einander abgeſondert, wozu ſich die Chemie verſchiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngeſpinſte, *chimères.* Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, ſondern durch ein bloſses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (alſo ſubjective) Vorſtellungen, ſo fern ſie als objectiv gedacht werden, z. B. verſinnlichte Vernunftideen, oder die Vorſtellung eines ſolchen Despotismus, wo ſelbſt die Gedanken der Menſchen durchaus gefeſſelt werden ſollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet urſprünglich ein von den alten griechiſchen Dichtern erdichtetes Thier, welches ſie ſich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen geſtaltet vorſtellten. Weil nun dieſes Thier bloſs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich exiſtirendes Thier gehalten wurde, ſo nannte man nachher eine jede, bloſs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterſtützte, und doch für reell gehaltene Vorſtellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält alſo Producte ſeiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für ſolche, die exiſtiren können; ein ſolcher Menſch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine ſchwache Urtheilskraft oder wenig Verſtand. Eine Chimäre iſt von einer Erdichtung darin unterſchieden, daſs die letztere exiſtiren kann, die erſtere aber nicht. Wenn alſo in einer Erdichtung Dinge zuſammengeſetzt werden, die ſich nicht mit einander vereinigen laſſen, ſo entſteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn ſolche Dinge von einander abgeſondert werden, ohne welche der Gegenſtand nicht möglich iſt, z. B. das Weſen, die weſentlichen Stücke und Eigenſchaften. Man kann dies logiſche Chimären nennen. Hingegen ſind es transſcendente Chimären, wenn man ſich ſinnliche Vorſtellungen vom Daſeyn Gottes, der Unſterblichkeit u. ſ. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf ſolche überſinnliche Gegenſtände anwenden will.

Baumgarten ſagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, iſt ein unbändiges, ein ſolches aber, welches ſich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, iſt ein Phantaſt.

Chriſtenthum.

Chriſtianismus, *chriſtianismus*, *chriſtianisme*. Wenn die Lehren, die Chriſtus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichſam als Ein Körper, der von Einem Geiſte (Einem Princip) belebt wird, ſo nennt man dieſes Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Chriſtenthum. Man kann alſo an dem Chriſtenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper deſſelben, den bloſsen Inbegriff ſeiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geiſt deſſelben zu ſehen, von welchem man alſo dabei abſtrahirt, und das nennt man die Lehre des Chriſtenthums; oder

b. den Geiſt deſſelben, das bloſse Princip, das da macht, daſs jene Lehre nicht ganz was anderes, ſondern ächtes Chriſtenthum iſt, dabei man wieder von der Lehre ſelbſt abſtrahirt.

Die Lehre des Chriſtenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweiſung zu der Erkenntniſs, daſs alle Pflichten göttliche Gebote ſind, oder

β. als philoſophiſches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menſchlichen Philoſophen über ſittliche Geſinnungen.

In der letztern Rückſicht betrachten wir das Chriſtenthum in dieſem Artikel (P. 129.).

2. Was für ein Geiſt ein auf ſittliche Geſinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenſtande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden ſoll, oder dem letzten Ziele alles Beſtrebens derer, die dieſem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechiſchen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so daſs man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heiſst auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn beseelt; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, daſs seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, daſs derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Geſinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn ſie den ſittlichen Geſinnungen ungetreu ſind. Wenn ſie ſich alſo von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem ſittlichen Geſetze weihen, ſo fällt damit jede Urſache weg, warum ihre Bedürfniſſe, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengeſetzes willen eingeſchränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben ſollten. Sie ſind es nicht nur bedürftig, ſondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Urſache der Einſchränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfniſſe des ſittlich Guten iſt Erfüllung aller ſeiner Wünſche. Erlangung aller ſeiner Wünſche iſt alſo der Zuſtand, worin ſich jedes Glied des Reichs Gottes in demſelben befindet.

4. Und nun wird ſich zeigen, warum dieſes Reich das Reich Gottes heiſst. Die Harmonie oder Zuſammenſtimmung zwiſchen der vollkommenſten ſittlich guten Geſinnung und der vollkommenſten Erfüllung unſerer Wünſche iſt nehmlich jedem von beiden Stücken für ſich ſelbſt fremd. Die ſittlich gute Geſinnung hat nie die Erfüllung gewiſſer Wünſche im Auge, und kann ſie alſo noch weniger verſprechen. Sie iſt nur immer darauf gerichtet, das Sittengeſetz um deſſelben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unſrer Wünſche iſt eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiſs nichts von einem Sittengeſetze, und kann alſo an und für ſich nicht darauf Rückſicht nehmen. Denn ſie erfolgt nach dem Cauſalmechanismus der Natur. Sittlich gute Geſinnungen können, als ſolche, nichts zur Erfüllung unſrer Wünſche, und die Erfüllung unſrer Wünſche kann, als ſolche, nichts zu ſittlich guten Geſinnungen thun. Da auf dieſe Weiſe die Harmonie zwiſchen beiden nicht in ihnen ſelbſt liegt, und derjenige, der ſich dem Sittengeſetze weihet, doch ſo handelt, als würden ſeine Wünſche unter dieſer Bedingung erfüllt werden, ſo iſt es unmöglich, ſittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Weſens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünſche und alſo die ganze Natur abhängt, und das ſie den ſittlich guten Weſen er-

füllen will. Dieses Wesen muss also der Urheber der Welt oder **Gott** seyn. Daher nun heisst das Reich, welches der Gegenstand des Bestrebens der Anhänger des Christenthums ist, **Gottes Reich**, weil **Gott** es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demselben herrschende sittlich gute Gesinnung, aus eben dem Grunde, **Gottes** Gerechtigkeit. Es ist merkwürdig, dass der Genius der hebräischen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) sich überall in die Sprache des Neuen Testaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinstimmt, indem sie demjenigen, was das, was es ist, im vorzüglichsten Grade ist, das Beiwort **Gottes** zusetzt, z. B. Berg **Gottes**, ein sehr hoher Berg. So könnte auch **Reich Gottes** zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommensten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenste Tugendgesinnung heissen. Zugleich ist nicht zu leugnen, dass der Stifter des Christenthums hierbei mit auf die Grillen seiner jüdischen Zeitgenossen von einem irdischen Reiche des Messias Rücksicht nimmt, und demselben das Reich Gottes entgegenstellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchsten Guts des Christenthums.

1. Die sittlich gute Gesinnung im höchsten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heisst die **Heiligkeit**, und ist das **erste** unentbehrliche Bestandstück des christlichen höchsten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geist des Christenthums (oder das **oberste** höchste Gut), der in allen Lehren desselben wehet, und sie alle belebt, s. **Heiligkeit**.

2. Die Erfüllung der Wünsche im höchsten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargestellt, heisst die **Seligkeit**, und ist das **zweite** unentbehrliche Bestandstück des Reichs Gottes, oder das **abgeleitete** höchste Gut, weil es nur unter der Bedingung des obersten Guts Gegenstand des Willens ist, s. **Seligkeit**.

3. Die Heiligkeit der Sitten ist also das, was das Christenthum fordert, und eine Lehre zu einem Bestandstücke des Christenthums macht. Sie ist das Urbild, nach welchem der Christ sein Verhalten in jedem Stande bestimmen soll, und ist uns schon in diesem Leben zur Richtschnur angewiesen. Dieses Urbild ist aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in diesem Leben nichts adäquat seyn, nichts gleich kommen kann. Alle moralische Vollkommenheit, zu der es der Mensch in diesem Leben bringen kann, ist daher immer nur Tugend, d. i. gesetzmäfsige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, und der sie hat, handelt so, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieses in dieser Welt nicht möglich ist, so handelt der Tugendhafte unter der Voraussetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derselben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und also auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar sind. Folglich handelt der Tugendhafte so, als wäre eine Unsterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In diesem Leben ohne Ende ist auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es ist zu ihr nur ein Fortschreiten ohne Ende. Zwischen der Heiligkeit und Seligkeit ist nun in Ansehung der Erlangung derselben der Unterschied, dafs die Heiligkeit uns schon in dieser Welt zur Richtschnur angewiesen ist, weil das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinstimmung unsers Schicksals mit unserm sittlichen Werth, oder der Bedingung des höchsten Guts, und folglich auch der vollkommensten Erfüllung unsrer Wünsche, hier nur ein Gegenstand ist, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Resultat.

1. Das Christenthum ist also in Ansehung seiner Principien und ihrer Ableitung so beschaffen:

a. ihr oberstes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, ist Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchſte Gut, oder das zweite Element deſſelben, die Seligkeit;

c. aus beiden zuſammen beſtehet nun das ganze höchſte Gut des Chriſtenthums, das Reich Gottes.

Dieſe Gegenſtände des chriſtlichen Beſtrebens ſetzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unſterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende chriſtliche Grundſätze des Handelns ſind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr ſollt heilig ſeyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei ſittlich gut, nicht, um ſelig zu werden, ſondern ſo, daſs du ſelig werdeſt; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchſten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle ſo, als erfüllteſt du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle ſo, als wärſt du unſterblich; oder, ſeid fröhlich und getroſt (in der ſchwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es ſoll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes iſt übrigens inwendig in uns, wenn wir dieſe Idee wirklich zum Ziel unſers Strebens machen, ſo daſs ſie unſre ganze Geſinnung beherrſcht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Chriſt, ſeiner Unvollkommenheit und ſeines Unvermögens ſich bewuſst: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus dieſer Entwickelung zugleich, daſs das chriſtliche Princip der Moral nicht theologiſch iſt, das heiſst, daſs es ſeine Vorſchriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, so dass der Christ die Vorschriften Christi darum erfüllen soll, weil sie Gottes Gebote sind. Dann wäre das Princip Christi Heteronomie, d. i. der Gehorsam gegen eine fremde Gesetzgebung, gegen das Gesetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Christi Princip ist wirklich Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Gehorsam gegen die Gesetzgebung unsrer eigenen Vernunft, in so fern sie uns allgemeingültige und unbedingte Vorschriften oder Grundsätze des Handelns giebt, also Gehorsam gegen unser eigenes Gesetz, das wir uns selbst geben. Christus legt nicht etwa die Erkenntniss Gottes und seines Willens zum Grunde seiner Gesetze, sondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und setzt diese dem Pharisäismus entgegen, dessen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äussern Dienst Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Christus nicht sagt: ihr sollt heilig seyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr selig werdet, so sagt er doch, wenn ihr heilig seid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr seid im Dienste Gottes, wenn ihr im Dienste der Tugend seid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchsten Gute zu gelangen und selig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Christenthums in Ansehung seines moralischen Princips und Gegenstandes mit den griechischen Schulen.

I.

Vergleichung des Christenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antisthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieser Schule hiessen Cyniker (Hundische) theils von dem Gymnasium ausserhalb Athen, das Cynosarges hiess, wo Antisthenes lehrte, theils von ihrem beissigen Wesen.

2. Das höchste Gut der Cyniker ist die wirklich erreichte Glückseligkeit, welche die blosse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückseligkeit ist die **Natureinfalt**, oder ein solches Leben, welches allein der Natur gemäss ist, so dass man ganz so lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Gesellschaft und dem, was damit zusammenhängt, wissen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzesten Weg zur Tugend *). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, ist der **gemeine Menschenverstand**, welcher recht gut entscheidet, was die Natur fordert, und was erkünstelte Bedürfnisse sind, welchen man entsagen muss, wenn man der Natureinfalt gemäss leben will (P. 230.*)

3. Das vollendete sichtbare Muster der Cyniker war **Diogenes von Sinope**, genannt der **Hund**, ein Schüler des Antisthenes. Sein höchstes Gut war die Unschuld der Natur, und seine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückseligkeit und dem Wege dazu falsch. Denn in der Natur ist alles auf Cultur angelegt, und es widerspricht der Vernunft, zu wollen, dass Anlagen in der leblosen und lebendigen Natur (dem Menschen) seyn sollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erst durch Entwickelung ihre Absicht erreichen. Der Cynismus ist daher der Cultur des menschlichen Geschlechts entgegen, und will, dass dasselbe von der Stufe der Cultur, auf der es sich befindet, herabsteigen, und sich in den Zustand der unvernünftigen Thiere versetzen soll. Das Christenthum hingegen begünstigt die Cultur des menschlichen Geschlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäss zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon ist auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menschliche Geschlecht in denen Ländern stehet, in denen das **ächte** Christenthum blühet.

*) Συντομον ἐπ' ἀρετην ὁδον *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rouſſeau philoſophirte übrigens im Geiſte des Cynismus, in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen.

5. Noch iſt zu merken, daſs die Cyniker ihre Grundſätze übertrieben. Sie ſagten z. B. was nicht ſchändlich iſt zu thun, das iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen, und daraus ſchloſſen ſie, daſs man von dem Beiſchlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja ſie hielten es ſogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil ſie doch von der Natur geboten wären. Allein das iſt wirklich nicht der Natur gemäſs, ſondern zuwider, denn die Natur hat ſich das Geſetz aufgelegt, über ſolche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in ſpätern Zeiten als ſchändlich verworfen, und dennoch iſt das Chriſtenthum, ſo wie man es in neuern Zeiten vorſtellte, nichts anders als dieſer Epikurismus. Der Stifter des Chriſtenthums, behauptete man, habe den Menſchen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückſeligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückſeligkeit zu zeigen. Das Epikuriſche Syſtem ſetzte dem Streben ſeines Weiſen keine gröſsere Glückſeligkeit zum Ziel, als die ſich durch menſchliche Klugheit erwerben läſst, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltſamkeit, Mäſsigung der Neigungen, u. ſ. w. ſo ſollten doch dieſe Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu genieſsen, als der unmäſsige oder unmögliche Genuſs gewiſſer Dinge und die Befriedigung gewiſſer Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterſchied liegt nur darin: Epikur läſst ſeinen Weiſen ſchon hier durch ſeine eigene, alles vermögende Klugheit die höchſte Glückſeligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu gewähre, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer natürliches Unvermögen, uns von ſelbſt zu höhern Graden derſelben zu erheben, die allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer ſeliger werden müſsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des Epikur war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende Glückſeligkeit. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen Schmerzloſigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἀιρεισθαι, οὐ δι ἀυτας.

4. Epikur irrte sich also darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückselig, und diese Glückseligkeit sei in diesem Leben erreichbar. Er unterschied nehmlich zwischen einer absoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menschen möglichen bedingten Glückseligkeit; die letztere war sein höchstes Gut, das der Weise durch Tugend erreiche. Seine Tugend war also nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es ist, daſs sie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer selbst willen geschätzt und gesucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückseligkeit, die sich auf unsre Bedürfnisse bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu ist, sondern einen absoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs sie Heiligkeit und Glückseligkeit nicht für unerreichbare Ideen, sondern für die schon in diesem Leben erreichbare Bestimmung des Menschen ansahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umstand, der sie zu einem Gesetz, das keine Ausnahmen verstattet, untauglich macht. Das Christenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückseligkeit, sondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet also den Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht wie Antisthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Ursache der Glückseligkeit, und diese die natürliche Wirkung der Tugend sei; sondern auf einen Gott, der die Tugend unterstütze und belohne, doch so, daſs der Tugendhafte nicht um dieser Belohnung willen tugendhaft sei, aber wohl, wenn er tugendhaft sei, sich die Belohnung des Vergelters, die Glückseligkeit, versprechen dürfe (P. 230, *).

III.

Vergleichung des Christenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Der Stifter des Christenthums verlangt von dem Anhänger desselben ein bloßes, obwohl ernstliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen setzt seine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, also, das was der Christ in einem unendlichen Fortschreiten werden soll, das soll der Stoiker wirklich seyn, und dieses durch Wissenschaft wirklich erreichen. Das stoische System machte daher das Bewufstseyn der Seelenstärke zur Angel, um die sich alle sittliche Gesinnung wenden sollte, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Christ bleibt ein Mensch, der Weise der Stoiker hingegen erhebt sich über die thierische Natur des Menschen, und ist ihm selbst genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, ist aber selbst über sie erhaben, und keiner Versuchung zur Uebertretung des sittlichen Gesezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hießen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchste Gut der Stoiker war die schon in diesem Leben erreichte Weisheit. Diese Weisheit hielten sie für identisch mit Glückseligkeit, und machten dadurch den Weisen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur dafs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äufsern Sitten ihrer Zeitgenossen, so weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäfs lebten, über die sich hingegen die Cyniker wegsetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wissenschaft für den Weg zum höchsten Gut, und

meinten, der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte ſei hinreichend, daſſelbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete ſichtbare Muſter der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten ſich bloſs darin, daſs ſie ſich vorſtellten, die Weisheit wäre ſchon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daſs ſie folglich das moraliſche Vermögen des Menſchen über alle Schranken ſeiner Natur hochſpannten. Das widerſpricht aber aller Menſchenkenntniſs, indem alle Erfahrung lehrt, daſs alles, wozu es die Menſchen bringen können, nur Tugend iſt. Der Stoicismus iſt daher den Kräften der Menſchen nicht angemeſſen, und der Menſch kann es nie dahin bringen, der Weiſe des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Weſens oder Gottes ſelbſt iſt. Das Chriſtenthum hat noch ein zweites Beſtandſtück des höchſten Guts, nehmlich die Glückſeligkeit; dieſe will der Stoiker aber gar nicht für einen beſondern Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens gelten laſſen. Er ſetzt daher die Glückſeligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückſeligkeit wiſſen, als von der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werth und alſo dem Bewuſstſeyn ſeiner ſittlichen Denkungsart. Die Stimme unſrer eignen Natur aber widerlegt das ſchon, und wir können unmöglich behaupten, daſs der Tugendhafteſte unter den Menſchen, Jeſus Chriſtus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit ſeinem innern Zuſtande ſuchte, und alle andere Glückſeligkeit, die auf unſrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, iſt nichts als Stoicismus (P. 229 *).

---

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Reſultat.

1. Höchſtes Gut.
- der Cyniker: Glückſeligkeit durch Entbehrung.
- der Epikuräer: Glückſeligkeit durch Tugend.
- der Stoiker: Tugend als Glückſeligk.
- der Chriſten: Reich Gottes oder die durch nothwendige Vorausſezzung eines Gottes und einer Unſterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchſten Grade gedacht iſt nach der

Idee
- der Cyniker: Natureinfalt.
- der Epikuräer: Klugheit.
- der Stoiker: Weisheit.
- der Chriſten: Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünſtelten Bedürfniſſen; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wolluſt, die mit keiner Unluſt, und fliehe diejenige Unluſt, die mit keiner Wolluſt verknüpft iſt; meide die Wolluſt, welche gröſ-

sere Wollust verhindert oder eine grössere Unlust verursacht, und scheue nicht die Unlust, welche eine noch grössere Unlust abwendet, oder eine grössere Wollust bringt; so bist du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend ist ein Gut, nur das Laster ein Uebel, darum sei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; so bist du glücklich.

Maxime des Christen.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn sehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückseligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu seinem Ziel ist der gemeine Menschenverstand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wissenschaft;

der Weg des Christen, Aenderung und Besserung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beistande, zum Ersatze dessen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Christ bedarf also der Wissenschaft nicht, und ist glücklich zu preisen, weil auch der Arme an Geist, der nichts von Wissenschaft weiss, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechischen Schulen glaubten also alles durch natürliche Kräfte schon in diesem Leben auszurichten, daher kamen sie auf Gott und Unsterblichkeit, und ermangelten also der Religion, der sie bei ihren Fehlschlüssen nicht bedurften. Nur das Christenthum

führt zu Gott und Unsterblichkeit, also zum Bedürfniss einer Religion, die es uns in seinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Aristoteles waren schon in Ansehung ihrer sittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Aristoteles und die übrigen griechischen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entsprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegensatze der Laien, der in der Erkenntniss des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche sich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (historischen) Kenntnisse erworben haben, und daher dazu bestellt sind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derselben zu erklären, und sie zur Befolgung der Offenbarungsvorschriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker ist eigentlich ein Kunstwort der katholischen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derselben, einen solchen, der vermittelst der Tonsur in den geistlichen Stand getreten ist. Folglich bezeichnet es in der römischen Kirche einen jeden Geistlichen, vom geringsten bis zum vornehmsten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Aussprüche der Cleriker selbst für Offenbarung, weil sie zu den Zeiten der Apostel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geschäfte geweihet wurden, mit dieser Auflegung der Hände durch die Apostel zugleich die Mittheilung der Geistesgaben verknüpft war, und man sich also vorstellte, dass die Geistesgaben durch diese Priesterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, s. Priester.

3. Das Wort Cleriker soll von dem griechischen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erste, den die Apostel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos ist erwählt worden. So leitet der vorgebliche Isidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterschied zwischen Cleriker und Laien (λαικος) ist wahrscheinlich aus der jüdischen Theokratie in die christliche Kirche eingeführt worden; wenigstens ist er sehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der protestantischen Kirche hat man aber das Kunstwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geistliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundsätzen dieser Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker ist, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* sprechen) kann, sondern die allgemeine Menschenvernunft zur Prüfung seiner Lehren wecken und ermuntern soll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrschaft, als um Wahrheit zu thun ist, beherrscht nehmlich durch seine Gelehrsamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrsamkeit nicht prüfen kann, und für den also nichts übrig bleibt, als blind und sclavisch zu glauben. Der protestantische Geistliche hingegen ist nicht bloſser Religionsgelehrter, sondern auch Religionsphilosoph, und weckt daher durch seinen Unterricht die allgemeine Menschenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entstehe.

4. Es kann also unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen seine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menschenvernunft in der christlichen Glaubenslehre seyn, daſs schon Tindal das nehmliche gesagt hat, ob man gleich auch schon vor Kant dagegen gestritten hat. Entweder, sagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menschen nichts an, oder sie muſs solche innere Merkmale von Wahrheit bei sich führen, welche Leute von der geringsten Fähigkeit, im Stande sind zu entdecken (wenigstens wenn sie durch die Geistlichen darauf aufmerksam gemacht werden). Oder alle Menschen, sehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, sind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geistlichen aufzuopfern. Dann wären, sagt Locke, die Menschen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. s. w. zu seyn.

5. Kant behauptet, es müsse eine aus der allgemeinen Menschenvernunft entspringende natürliche Religion geben, und nach dieser müsse entschieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ist auch sehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) sich selbst irren können, und dann, wie es in den finstern Jahrhunderten des Christenthums auch wirklich geschah, den Gläubigen Irrthum statt Wahrheit aufdringen würden. Ob also diese Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philosophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweisen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweise nicht fassen), läfst sich hieraus entscheiden. Storr meint, dafs doch aus den Schulen der Philosophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, dafs jeder Mensch die Religionslehren erfinden, sondern die Wahrheit derselben nicht auf Autorität andrer annehmen, sondern mit seiner Menschenvernunft einsehen soll; und er giebt zu, dafs die Offenbarungslehre, obwohl als ein blofses, dennoch höchst schätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müsse, um der natürlichen Religion Fafslichkeit, selbst für die Unwissenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr setzt in seiner Bestreitung immer Theologen statt Cleriker, und denkt sich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, solche, welche in die Theologie eindringen, folglich selbst Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt sich unter Laien solche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen seyn, d. i. solche, die eine aus Kenntnifs der Gründe entsprungene Erkenntnifs der Schriftgelehrsamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abſtrahirt, und ſich darunter nur diejenigen denkt, die eine ſolche hiſtoriſche Kenntniſs der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derſelben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter ſeyn, aber auch davon abſtrahirt Kant, und denkt ſich unter dem Begriff Laie bloſs den in der Schriftgelehrſamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muſs, und alſo von ihm beherrſcht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zuſammengenommen, als Eine Geſellſchaft betrachtet, heiſst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Geſetz verordnet iſt, was die Mitglieder derſelben, als ſolche, glauben ſollen (Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz der Kirche gehören), ſo herrſcht der Clerus, welcher dann in der Kirche das iſt, was im Staat die vollziehende Gewalt iſt, welche über die Befolgung der Geſetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich iſt Gott, und ſein ſichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollſtrecker ſeines Willens in der Kirche, der oberſte Cleriker, der als ſolcher unfehlbar ſeyn muſs, weil er die oberſte vollziehende Gewalt in Händen hat; ſo wie die Verſammlung des Clerus zur Geſetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entſchieden wird, ob der oberſte Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein ſolcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daſs der Laie vernünftele, ſondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, ſondern durch den Ausſpruch erzwingt: ſo will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daſs die letztere ſonſt in den Bann thue (excommunicire), und der erſtere zur ewigen Verdammniſs verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich ſogar der Schriftgelehrſamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, ſondern nur befehlen darf, ſo braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wiſſen. Und ſo

beherrſcht endlich der Clerus den ganzen Staat, da ſelbſt das Oberhaupt des Staats, als Laie, ſeinen Verordnungen unterworfen iſt. Seine Herrſchaft unterſcheidet ſich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erſtere aber durch Gewalt über die Gewiſſen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abſchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Dieſen Namen giebt Kant der Syntheſis (Verbindung), welche das Gleichartige intenſiver Gröſsen zuſammenſetzt, (C. 201.*) ſ. Syntheſis.

1. Die intenſiven Gröſsen ſind nehmlich ſolche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, ſondern als eine Einheit in unſer Bewuſstſeyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorſtellen können, wenn wir ſie nach und nach abnehmen und ſich dem gänzlichen Verſchwinden nähern laſſen. Man laſſe z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit ſich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, ſondern wie ſtark die Fläche erleuchtet wird, ſo betrachtet man eine intenſive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, ſo ſehen wir die Erleuchtung auf der Ebene ſich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal ſo weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal ſchwächer wird; rückt man das Licht 3 mal ſo weit weg, ſo wird die Erleuchtung 9 mal ſchwächer. Da nun eine Zahl mit ſich ſelbſt multiplicirt die Quadratzahl giebt, ſo ſagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal ſo weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal ſo weites 9 mal, ein 4 mal ſo weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demſelben

von der Tafel, so fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erste Kerze, beide Erleuchtungen sind gleichartig, s. Gleichartigkeit. Daraus entstehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zusammengesetzte Erleuchtung, die noch einmal so stark ist, als beide einfachen, wenn diese einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verstandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anschauung verbindet, die Synthesis derselben. Und so ist nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anschauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zusammensetzung des Gleichartigen, welche die Synthesis der Coalition heifst.

4. Wir sehen also, dafs die Synthesis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ist, wodurch die Spontaneität des Verstandes die Vorstellung intensiver Gröfsen möglich macht. Denn wir können uns jede intensive Gröfse als aus zwei oder mehrern einfachern zusammengesetzt vorstellen, und in diese getrennt denken. Diejenige Erscheinung also, welche wir intensive Gröfsen nennen, entstehet aus einer solchen Verbindung sinnlicher Eindrücke, welche wir die Synthesis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zusammensetzung solcher Theile, die aufser einander sind, es sei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthesis der Aggregation ist, das ist bei den intensiven Gröfsen die Synthesis der Coalition. Durch die Aggregation entstehet die extensive Gröfse, und durch die Coalition die intensive; die Aggregation ist eine Synthesis der sinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verstand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der sich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ist eine Synthesis des sinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in so fern er nach einander oder neben einander ist, welches Aggregation seyn, und eben die Form betreffen würde,

fondern in fo fern der Einflufs deffen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefafst, aber doch als Gröfse, die ftärker und fchwächer feyn kann, gedacht werden mufs. Es ift nehmlich zwifchen der Aggregation und Coalition der fpecififche Unterfchied, dafs bei der Aggregation die Synthefis der Vielheit durch das Fortfchreiten von den Theilen zu dem Ganzen gefchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anfchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefafst wird, und daher die Synthefis der Vielheit derfelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortfchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeftellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondfcheibe fehe, fo unterfcheide ich zweierlei fpecififch verfchiedene Gröffen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenfive und die intenfive. Das heifst: ich unterfcheide, wie weit fich die Erleuchtung über die Mondfcheibe erftreckt, oder wie grofs der Theil des Mondes ift, welcher erleuchtet wird; dies ift die extenfive Gröfse feiner Erleuchtung. Man kann aber auch feine Beobachtung darauf richten, wie ftark der Mond erleuchtet ift, und wie ftark das Licht ift, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, dafs die Sonne mehr als 300000 mal ftärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenfiven Gröfse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anfchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorftellungen, fondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorftellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortfchreiten, oder uns vorftellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Synthefis der Coalition beftehet alfo in der nothwendigen Vorftellung des Verftandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröfse Vielheit zu denken. Diejenige Gröfse, bei welcher allein diefer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich ift, heifst eben intenfive Gröfse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwifchen beftimmten Grenzen eingefchloffen ift (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. f. w.

b etwas, das der Verftand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Befchaffenheit und Realität des Cörpers, Subftanz, Kraft, Zufammenfetzung, Theilbarkeit, u. f. w.

c. etwas, das auf reiner Anfchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geftalt oder Figur (C. 35.).

Das erfte ift das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige finnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erfte ift das Gegebene, das zweite find die nothwendigen Verftandesbegriffe, wodurch das Gegebene erft verftanden wird, das letztere aber ift die nothwendige Form der Anfchauung, durch die es erft möglich wird, Vorftellung von Cörpern, als äufsern Gegenftänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien find daher fehr verfchieden. Das erfte entfpringt empirifch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verftande, der diefe feine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus fich felbft erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anfchauung des Empirifch-finnlichen ebenfalls die Form aus fich felbft erzeugt, obwohl das Beftimmte der Form fich auf dem Empirifchen gründet.

2. Man kann dies die transfcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann ift ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verstandes, bestimmtes dem äufsern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einflufs auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 63.). Dies ist ein Cörper in transscendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels stehet, sagt aus, was ein Cörper in physischer Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transscendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Ursprung der Vorstellung eines Cörpers überhaupt siehet, und was daran aus dem vorstellenden Subject selbst, und was aus der Wahrnehmung desselben entspringt. Die transscendentale Erörterung lehrt, dafs der Cörper nur eine Erscheinung ist, d. i. etwas, was nur in unsern Sinnen durch Affection derselben vorhanden ist, also an und für sich, aufser unsern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unsre (menschliche) Wahrnehmung nicht als existirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müssen alle Cörper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blofse Vorstellungen in uns, d. h. unsers Gemüths, gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blofs in unsern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unsrer Erkenntnifskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, dafs es auch aufser der menschlichen Vorstellung einen Raum mit Cörpern in demselben gebe, so behauptet man damit, dafs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in den Objecten selbst liege, und diese Behauptung nennt Kant den transscendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiesen werden kann, heifst der transscendentale oder critische Idealismus, und die grundlose Behauptung von der Verbindung zweier wesentlich verschiedener Substanzen, als Dinge an sich, nehmlich geistiger und cörperlicher, heifst der transscendentale Dualismus.

4. Cörper sind also nicht Gegenstände an sich, sondern äufsere Erscheinungen im Raume, oder Gegenstände des äufsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorstellungen, nehmlich eine solche, die nicht von der bloßen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anschauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeschlossenen äufsern Erscheinung, entstehet durch zweierlei Synthesis, durch die Synthesis der Aggregation und die der Coalition, s. Aggregation und Coalition. Durch die erstere wird er eine ausgedehnte Gröfse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rücksicht der erstern Synthesis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorstellen; denn er ist nichts als erfüllter Raum zwischen Grenzen. Da nun der mathematische oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität desselben, zugiebt, ins Unendliche theilbar ist, so mufs es auch der erfüllte seyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn sie so weit möglich wäre, endlich auf untheilbare physische Puncte kommen. Allein das ist nicht möglich, weil alsdann diese Puncte nicht diejenige ursprüngliche Kraft der Materie haben müfsten, welche die zurückstofsende Kraft heifst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der physische Punct würde also keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie seyn. Also mufs jeder noch so kleine physische Punct vermittelst seiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar seyn, und so fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum bestehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper ist ja nicht ein Ding an sich, das da für sich bestände, wenn es auch nicht angeschauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer so weit, als sie getrieben wird, und er ist unendlich theilbar, heifst nicht, es existiren unendlich viel Theile, sondern, es giebt keine absolute Grenze der Theilung desselben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. s. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hindernifs gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt ausser uns Cörper. Dies heisst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äussere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich bloss im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, dass die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluss auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heisst. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er bloss Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnissvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es scheine nur so, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich bloss ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, dass die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erscheinungen geben, und diese Erscheinungen sind eben die wirklich existirenden Gegenstände der Erfahrung, die sich dadurch, dass sie sich im Raume befinden, von den blossen Gedanken und Bildern der Phantasie hinlänglich unterscheiden. Was es aber mit solchen Erscheinungen ausser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es ist, und nicht, wie es sinnlichen Wesen erscheint und sie afficirt, für eine Bewandniss haben mag, das wissen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heisst daher der **empirische Realismus**, und die Verbindung zwischen Vorstellungen des innern und äussern Sinnes in Einem Subjecte der **empirische Dualismus**.

8. Vor Kant schon behauptete man, dass gewisse **Beschaffenheiten** der Cörper Erscheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w., kurz alles, was **subjectiv** und **zufällig** ist; man nannte diese Qualitäten *secundariae* oder **vom zweiten Range**. Kant aber behauptet, dass auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder **vom ersten Range** nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Schwere u. s. w.), kurz überhaupt **alle** Beschaffenheiten der Cörper, die in der Anschauung derselben zu finden sind, blosse Erscheinungen sind. Dadurch wird nun der Gegenstand, der uns erscheint, nicht eine blosse Einbildung, so wenig als dadurch, wenn bloss jene Beschaffenheiten vom zweiten Range für Erscheinungen gehalten werden. Es ist nur der Unterschied zwischen Kants Behauptung und jener, dass wenn bloss die Beschaffenheiten vom zweiten Range Erscheinungen sind, etwas übrig bleibt, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist, ob man wohl dennoch nicht weiss, was jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten vom zweiten Range an diesem Dinge an sich sind. Bei Kants Behauptung ist der ganze Körper Erscheinung, und man weiss nun bloss nicht, was der ganze Körper an sich ist, obwohl seine Beschaffenheiten vom ersten Range darum eben so wohl wirklich existirende Erfahrungsgegenstände sind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum*, *colliſion des devoirs*. Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel seyn, die sie entweder zum Gebot machen, oder nicht, solche Gründe heissen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Gesetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, so sind sie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*) *non obligantes*), und dann ist die Handlung, welche von der Regel vorgeschrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei solche Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht, dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberste ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, dessen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger sind, aber der doch die Provinz beherrscht, heisst der Mutterstaat (*Metropolis*). Die Provinz heisst in Beziehung darauf, dass sie vom Mutterstaat beherrscht wird, der Tochterstaat, wird aber dabei doch von sich selbst regiert. Irland ist jetzt eine solche Colonie oder Provinz von Grossbritannien, und dieses der Mutterstaat Irlands. Irland wird nehmlich von Grossbritannien beherrscht, regiert sich aber doch selbst durch sein eigenes Parlament, doch unter dem Vorsitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Grossbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Augustin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Colossalisch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinschaft.

Communion,

Abendmahl, Tifch des Herrn, κλασις του ἀρτου (Ap. Gefch. 11, 42.), εὐλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του ἁιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ἐυχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit ἐυλογια). *fractio panis*, *menfa domini*, *communio corporis et fanguinis Chrifti*, *coena domini*, *facra coena*, *eucharistia*, *facramentum communicatae carnis et fanguinis Chrifti*, *facramentum carnis et fanguinis f. corporis et fanguinis Jefu Chrifti*, communion, *fainte cene*. Diefen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der chriftlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derfelben zu einem ethifchen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinfchaft nach Gefetzen der Gleichheit.

1. Es ift nehmlich bei diefer Handlung nicht von einem Dienft der Herzen (Dienft Gottes im Geift und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gefinnung der Pflicht beftehen kann; fondern von der Repräfentirung des unfichtbaren Dienftes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranfchaulichung deffelben zum Behuf des Praktifchen. Da das Unfichtbare bei Menfchen einer folchen Verfinnlichung bedarf, und diefes ein unentbehrliches Mittel ift, das Sittlichgute zu befördern, fo fieht man wohl, dafs auch die Vernunft eine folche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorfchreibt, dafs aber die äufsere Förmlichkeit, wodurch fie erfüllt wird, zufällig ift (R. 299.).

2. Der wahre Geift und die wahre Bedeutung eines Dienftes Gottes beftehet darin, dafs wir unfre ganze Gefinnung dem Reiche Gottes in uns und aufser uns weihen (f. Chriftenthum, I.). Es ift alfo auch Pflicht, diefe Gefinnung:

a. intenfive, feftzugründen;

b. extenfive, auszubreiten;

• dem Raume nach, oder unter Zeitgenoffen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht blosse Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nehmlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äusserliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Chriſti durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,

b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniſſe, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs das Andenken an den Zweck des Chriſtenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinſchaftlichen Trachten nach ſittlich guten Geſinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die chriſtliche Geſinnung in den Gemüthern erhalten; und dieſe Pflicht ſoll die Communion hauptſächlich verſinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs die confirmirten jungen Chriſten die Erlaubniſs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden ſie vollends mit Zuſammenſtimmung ihres Willens in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erſtern Kindheit) geſchieht, wo ſie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften iſt.

d. Alles dieſes geſchiehet nach Geſetzen der Gleichheit, durch Eſſen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derſelben Tafel, um damit zu bezeichnen, daſs alle zur Kirchengemeinſchaft Verbundene, als Chriſten, einander gleich ſind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Anſprüche und Erwartungen haben.

8. Dieſer Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere ſymboliſche Handlungen erreicht werden, ſie iſt alſo, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der chriſtlichen Kirche hat einmal dieſe ſymboliſche Handlung dazu verordnet, ſie ſelbſt, uns zum Beiſpiele, verrichtet: und ſie iſt zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er ſie in der bedenklichſten Stunde ſeines Lebens einſetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel mit ſeinem Kreuzestode in Beziehung ſetzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich ſeine Hinrichtung vorſtellen, und die Genoſſen dieſer Zeichen dadurch an ſeinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewiſſe Verbindung mit demſelben, zur Stärkung ihrer Geſinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grosses. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gesinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gesinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, dass sie vor dem, der ihr Schicksal in Händen hat, gleich sind, und dass keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionssachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhass verbannen, und daran erinnern, dass die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genuss an derselben Tafel, als in den Mitgenossen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloss zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, dass die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, dass Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh. 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, dass Christus durch das Geheimniss des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, dass die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, dass Leib und Blut bloss Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion ist bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine folche, welche nur in einer bestimmten Religionsgefellfchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derfelben nothwendig ist, weil fie der Stifter als ein Symbol vorgefchrieben hat. Uebrigens ist fie zufällig, und kann nicht etwa allen Menfchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch feyn müſste, wenn fie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich fchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebefferte Menfch die Vergebung feiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entstanden ist, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein folches Gnadenmittel anfehen, ist ein Wahn der Religion, d. i. eine Täufchung, das Symbol mit der Sache, die es vorstellen foll, Beförderung der Fortdauer fittlich guter Gefinnungen, für gleichgeltend zu halten. Diefer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiste des Christenthums (f. Christenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitfchuldige.

Compofition.

S. Zufammenfetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforfchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man fich wirkliche Natur, wirkliche Gegenstände der Erfahrung vorstellt. Etwas fich concret oder *in concreto* vorstellen heiſst, fich es vorstellen, wie es wirklich in der Natur zu finden ist, oder doch, den Gefetzen der Natur gemäſs, zu finden feyn könnte. Es ist dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs Begriffe vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und erkläre nichts. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt abſtrahirt, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines bürgerlichen Kindes iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.

Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. Gelüſten.

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen bloss der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmässige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern *(Minera)* sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heisst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heissen, s. Anschiessen (M. II. 766. U, 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann sagt (Phys. Beschr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, dass mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen muss, so entstehet auch eine bestimmte äussere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiessen der Theile nennt. Jedoch muss der

Unterschied natürlicher Weise auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflösungsmittel verändert wird, denn je geschwinder solches verringert oder abgekältet wird, desto geschwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zusammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geschieht. Die Natur scheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieser Configurationen zu spielen, aber wenn sie genauer betrachtet werden, so findet man, dass die meisten Veränderungen von wenigen ursprünglichen Figuren sind. Merkwürdig ist es, dass unter den Crystallen alle fünf reguläre geometrische Körper vorkommen." S. Anschiessen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beispiel der drusichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieses ist vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgestumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinsten Erze ist. Das zweite Beispiel ist Rothgüldenerz *(argent rouge)*. Dieses ist vererztes Silber, welches crystallisirt, und als sechsseitige Säulen, mit sechsseitigen oder dreiseitigen Endspitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verschiedene Crystalle vor, zu denen die Kunst bisher kein in der Natur freies Auflösungsmittel hat entdecken können. Der grosse Newton schrieb den Theilen eine gewisse Polarität zu, so dass gewisse Seiten einander anzögen, oder einander zurückstössen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, sagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüssig gewesene*) Materien im Bruche eine bestimmte Textur. Wenn man würflichte Crystalle von einander schlägt, und auf das genauste betrachtet, so findet man oft nichts anders, als ein

*) Diese Worte müssen nach M. II, 767. vor Materie stehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht, dass diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äusserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschiessungen oder Missgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich grosse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äusserlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüssig waren, so zapfte man den innern flüssigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschiessen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrusen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchsichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweisen Schwerspaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerosus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so dass durchschnittene Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Osterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgesch. XII. Abschn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ist ein vererztes Eisen, und gehört zu den rothen Eisensteinen, bricht meist strahlicht; einzelne keilförmige Stücke sind unter dem Namen Blutstein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eisenblüthe ist eine Abart vom Tropfstein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weisse und ihres corallenähnlichen Wuchses merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beispiel solcher Naturproducte, die Kunstproducten sehr ähnlich sehen, die Glorie in der berühmtesten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort sahe hier die Stalaktiten oder Tropfsteine vegetiren; allein sie sind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchsickernden Wassers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Ansehen nach ist das Flüssige überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss anschiessend und sich in Freiheit bildend. Es lässt sich also wohl denken, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, dass die Schönheit der festen Körper der Natur und ihrem Vermögen, sich ohne Zwecke nach ihren Gesetzen ästhetisch zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne. Dieser Meinung ist auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle feste Körper, sagt er, scheinen aus oder in flüssigen Materien zusammen zu wachsen. Es sind aber bei dieser Bildung der festen Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologisches, nach welchem es scheint, als habe ein Verstand alles auf die Erreichung gewisser Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmässigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemisches, nach welchem, gewissen Attractionsgesetzen ge-

mäſs, ſich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und ſchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmoſphäre, ein Gemiſch verſchiedener Luftarten, ſo kalt iſt, daſs die Dünſte, welche aufgelöſete wäſsrige Feuchtigkeiten ſind, ſich durch Abgang des Wärmeſtoffs gleich im erſten Augenblicke von der Atmoſphäre ſcheiden, oder niedergeſchlagen werden, und anſchieſsen, ſo entſteht der Schnee. Dieſer hat verſchiedene, oft ſehr künſtlich ſcheinende und überaus ſchöne Figuren, welche von der Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung abhängen. Nach dem teleologiſchen Princip ſollen nun vielleicht dieſe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch ſeine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemiſchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daſs die Configurationen des Schnees davon herrühren, daſs ſich die kleinen Theile der feſtwerdenden Körper mit ihren gröſsten Seitenflächen am ſtärkſten anziehen, und ſich alſo mit dieſen Flächen zuſammenlegen; geſetzt nehmlich, die erſten Anlagen zum Schnee ſind gleich groſse Kugeln, ſo haben um eine Ebene um jede ſolche Kugel herum gerade ſechs andere Platz, und ſo werden ſich nach der Richtung derjenigen Durchmeſſer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieſer Richtung am ſtärkſten iſt (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Schnee). Dieſes geſchieht alſo nach chemiſchen Geſetzen, denn wir nennen das eine chemiſche Wirkung der Körper auf einander, wenn ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, ſ. Wirkung, chemiſche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äſthetiſch zweckmäſsig, d. i. ſo, daſs dadurch unſere Einbildungskraft mit unſerm Verſtande in Einſtimmung geſetzt und das Gefühl der Luſt erweckt wird, vermöge deſſen man die Configurationen des Schnees ſchön nennt. Eben ſo verhält es ſich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muſcheln u. ſ. w. ſowohl ihrer Geſtalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck ſei, uns dieſe Luſt zu machen, und ſie ihre Formen für unſer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unſrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, dafs etwas fchön fei, wird im Artikel **Zweckmäfsigkeit** unterfucht.

> **Kant.** Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.
>
> **Bergmann.** Phyfik. Befchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congrefs.

S. **Zufammentretung.**

Congruenz.

S. **Gleichheit.**

Conftitution,

conftitutio (ftatus publici), conftitution. Man nennt **den rechtlichen Zuftand eines Volks unter einem fie vereinigenden Willen die Conftitution.** Man mufs nehmlich einen Unterfchied machen zwifchen einer **Menge** und einem **Volk.** Eine Menge (**Aggregat**) von Menfchen, ift eine Anzahl Menfchen, die durch kein Vernunftprincip unter fich zufammenhängen, oder in Verbindung ftehen. Gefetzt, ein einzelner Menfch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menfchen, fo machen fie zufammen wohl eine **Menge,** aber nicht ein **Volk** aus. Das Wort **Volk** hingegen bezeichnet eine Verbindung (**Affociation**), in der die Menfchen mit einander ftehen, welche das Volk ausmachen. Ein **Volk** ift eine Menge von Menfchen, welche in einem rechtlichen Zuftande unter einem fie vereinigenden Willen leben, um deffen, was **rechtlich** ift, theilhaftig zu werden. Der Zuftand, worin das Volk lebt, ift **rechtlich,** heifst, er beruhet (nicht auf **Gewalt,** denn das wäre ein **phyfifcher;** nicht auf **Gewiffen,** denn das wäre ein **ethifcher** Zuftand, fondern) auf folchen Forderungen, die ein jedes Mitglied diefes Volks für feinen eigenen Willen anerkennen mufs, f. **Recht.** Ihr Wille ift daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller ift. Diefer rechtliche Zuftand nun, in wel-

chem ſich das Volk befindet, heiſst ſeine **Conſtitution**, **Verfaſſung**, **Staatsverfaſſung**, **Regierungsform** (*forma reipublicae ſ. civitatis*), ſ. **Staat**, **Staatsbürger**, **Zuſtand, bürgerlicher** (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, auſser der erklärten **objectiven** Bedeutung des Worts Conſtitution, eine **ſubjective**. Nach dieſer heiſst es der empiriſche Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zuſtand tritt. So kann man ſagen, heute geſchahe die **Conſtitution** des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menſchen, die bisher in den Amerikaniſchen Wäldern lebten, kann ſich noch in Zukunft zu einem Volk **conſtituiren**. Kant nennt den Act, wodurch ſich das Volk ſelbſt zu einem Staat conſtituirt, den urſprünglichen **Contract**. Ich unterſcheide aber dieſen als Idee, die bei der Conſtitution vorausgeſetzt werden muſs, von dem Conſtitutionsact, welcher von der Idee des urſprünglichen Contracts abgeleitet iſt, und in der Zeit geſchieht. Kein Volk hat den urſprünglichen Contract je geſchloſſen, aber jedes Volk muſs ſeine, oft ſehr rechtswidrige und in der Zeit entſtandene Conſtitution (deren Urſprung oft nicht zu erforſchen iſt, und ob er rechtmäſſig ſei, nicht erforſcht werden darf) nach dem urſprünglichen Contract beurtheilen und verbeſſern. (K. 168.).

3. Endlich heiſst **Conſtitution** auch die Sammlung von Geſetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Beſtimmungen des rechtlichen Zuſtandes, worin ſich das Volk geſetzt hat, oder die Beſtimmung der Staatsverfaſſung durch Geſetze. In dieſer Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er ſagt: „es kann ſelbſt in der **Conſtitution** kein Artikel enthalten ſeyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken." Wenn er aber ſagt: alſo iſt die ſogenannte gemäſsigte Staatsverfaſſung, als **Conſtitution** des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der erſten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfaſſung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts **Conſtitution** müſſen wohl unterſchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anſtoſsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conſtitutionsgeſetze,

Conſtitutionalgeſetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beſtimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert ſeyn. Die geſetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen ſoll, und ſie alſo Niemand muſs Unrecht thun können, dies iſt aber nur möglich, wenn das Volk ſich ſelbſt das Geſetz giebt (K. 165.).

2. Die Conſtitutionsgeſetze unterſcheiden ſich von den übrigen bürgerlichen Geſetzen dadurch, daſs ſie bloſs für das Oberhaupt des Staats gegeben ſind, und daſs ſie gegen daſſelbe nicht mit Zwang durchgeſetzt werden können. Alle übrigen Geſetze ſind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, daſs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberſte Befehlshaber die Conſtitutionalgeſetze übertritt, ſo darf ſich ihm Niemand widerſezzen, und Niemand kann ihn einſchränken, beides widerſpricht dem Begriff eines oberſten Befehlshabers (ſ. **Conſtitution**).

Conſtitutiv.

objectiv beſtimmend, geſetzgebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie etwas anderes ſeyn muſs oder ſeyn ſoll. So iſt z. B. das **Princip aller Axiomen** der Anſchauungen **conſtitutiv** für die Erfahrung nicht nur, ſondern auch für die Anſchauung (ſ. **Axiomen der Anſchauung**). Es heiſst: alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen. Durch dieſen Grundſatz wird *a priori* feſtgeſetzt, daſs uns gar keine andern Erfahrungsgegenſtände vorkommen können, als ſolche, die wir als

ausgedehnte Grösen anschauen müssen. Darum heisst derselbe ein constitutiver Grundsatz für die Anschauung und Erfahrung. Das Constitutive ist dem Regulativen entgegengesetzt, welches nicht *a priori* bestimmt, wie etwas seyn muss oder soll, sondern wie etwas gesucht werden muss. Ein solcher regulativer Grundsatz ist z. B. der Grundsatz der Beharrlichkeit. Er heisst: Alle Erscheinungen enthalten die Substanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechseln. Dieser Grundsatz ist nun zwar auch constitutiv in Ansehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenstand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechseln. Aber er ist nicht constitutiv für die Anschauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieses bestimmt, wie die Anschauung ohne Ausnahme seyn muss, der Grundsatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muss, welches gar nicht angeschauet werden kann, nehmlich die Substanz. Alles, was wir anschauen, sind Accidenzen oder wechselnde Bestimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Substanz zum Grunde legen müssen, an der sie wechseln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundsätze, die für die Anschauung constitutiv sind, bestimmen, wie die Erscheinungen angeschauet werden müssen, wenn sie möglich seyn sollen, oder wie sie nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung (Synthesis) sinnlich dargestellt (construirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erscheinungen, der Anschauung nach, extensive, und der Empfindung nach, intensive Grösen sind, so müssen sie der Wissenschaft solcher Grösen, d. i. den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik unterworfen seyn. Die Geometrie ist nehmlich die Wissenschaft ausgedehnter Grösen, daher berechtigt uns der Grundsatz, dass alle Erscheinungen der Anschauung nach ausgedehnte Grösen sind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenstände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anschauung nach, eine Erkenntniss verschaffen wollen, so bestimmen jene für die Anschauung constitutiven Grundsätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und also vollkommener Sicherheit, von derselben vorher, dass sie eine ausgedehnte Grösse haben müsse; denn sonst könnte keine Anschauung derselben möglich seyn; dass folglich ein Theil nach dem andern von derselben in mein Bewusstseyn werde aufgenommen werden müssen (welches eben die mathematische Synthesis der Ausdehnung ist), wenn ich eine Anschauung von derselben erhalten soll. Da nun die Sonne, auf diese Weise, eben so, wie die Anschauung des Raums, in dem sie sich befindet, und mit demselben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entsteht, dass meine Sinne afficirt werden, und ich so eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und sie alle in Ein Bewusstseyn verknüpfe); so folgt, dass die Geometrie auf sie anwendbar ist, und ihre Grösse muss bestimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, so folgt aus jenen Grundsätzen, dass dasselbe eine intensive Grösse seyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muss, der einen gewissen Grad hat, so dass ich mir diese Empfindungen schwächer oder stärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intensiver Grössen auf diese Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik intensiver Grössen zu bestimmen. Eine intensive Grösse ist nehmlich eine solche, zu deren Vorstellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, dass ich einen Theil derselben nach dem andern hinzusetze; sondern die intensive Grösse ist auf einmal da, und ich kann von ihr bloss auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtstrahls ist nicht wie die Anschauung der Sonne nach und nach, sondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtstrahl nach dem andern in mein Bewusstseyn auffasse, so entstehet nicht eine stärkere Empfindung,

fondern die Anfchauung einer gröfsern Erfcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundfätze, die Anfchauung und Empfindung den Gefetzen der Ausdehnung und Intenfität unterworfen wird, fo bin ich berechtigt, die Zahlgröfsen fowohl auf die Gröfse der Sonne in der Anfchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derfelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meffe, anzunehmen, und zu fagen, das Sonnenlicht ift der Empfindung nach fo ftark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurfachen würden. So wird alfo auch die Empfindung durch Kunftgriffe der Mathematik anfchaulich gemacht, oder *a priori* finnlich dargeftellt (conftruirt); denn 200000 Vollmonde felbft hat noch Niemand auf einmal gefehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Dafs die Analogien der Erfahrung nicht conftitutiv für die Anfchauung, obwohl für die Erfahrung find, d. h. dafs fie nicht die Anfchauungen *a priori* der Erfcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anfchauungen, fondern blofs die Erfahrung in Anfehung des Dafeyns der Dinge, doch ohne fie finnlich *a priori* darftellen zu können, nach nothwendigen Gefetzen beftimmen, ift im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig ift die Unterfuchung, was Kant unter conftitutiven Erkenntnifsvermögen verftehet, welche wir daher hier noch anftellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die fich nicht weiter aus einem gemeinfchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laffen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntnifsvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erfte allein beziehen wir unfre Vorftellungen auf Gegenftände, oder betrachten fie als folche Gedanken, die nicht blofs Hirngefpinfte der Phantafie

sind, nicht bloss in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein blosses Spiel derselben sind, sondern einen Gegenstand richtig vorstellen, d. i. unsre Vorstellungen werden Erkenntnisse. Durch das zweite wird mit unsern Vorstellungen ein Gefühl der Lust oder Unlust verbunden, wodurch nicht erkannt, sondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unser Subject verursacht wird, die, wenn das Object, welches sie in uns hervorbringt, zweckmäsig für unser Subject ist, Lust, im Gegentheil Unlust genannt wird. Durch das dritte wird mit unsern Vorstellungen die Möglichkeit verbunden, dass das Subject derselben durch sie Ursache der Wirklichkeit der Gegenstände derselben werde, oder dass das Subject eine Begehrung des Gegenstandes habe. So wie also ein Object aufs Subject blind wirken kann, so kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geschieht vermittelst Vorstellungen.

Das Subject hat bei seinen Vorstellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabscheuet wird), und wirkt das Object.

So ist es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Wesen noch das Erkenntnissvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demselben möglich wird, sich zu seinen Vorstellungen einen Gegenstand zu denken, der dadurch vorgestellt wird. Bei den vorstehenden beiden blinden Verhältnissen, worin das Subject mit dem Gegenstande stehet, muss das Subject wenigstens eine Anschauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demselben so gegeben wird, dass das Subject dasselbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Wesen ist aber diese Anschauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was ist das, was ich mir vorstelle? Diese Anschauungsfähigkeit heisst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, so wie ohne sie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

ſ. w. auf den beſondern Baum an, den ich erkennen will, und beſtimme ihn durch jene Merkmale.

7. Dieſe Erkenntniſsvermögen ſind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conſtitutiv.

Sie ſind formal, heiſst, ſie werden von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied gebraucht, um ſie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch ſie. Denn zu allem Erkennen gehört, daſs der Verſtand Begriffe bilde, daſs die Urtheilskraft dieſe Begriffe vom Gegenſtande ausſage, oder urtheile, und daſs die Vernunft das beſondere an jedem einzelnen Gegenſtande, ſo weit es möglich iſt, in dem allgemeinen Begriff aufſuche, den der Verſtand gebildet hat, d. h. ſchlieſse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluſs, in jedem Urtheil aber der Schluſs verſteckt, im Schluſs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ſtets ſind ſie alle drei zuſammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, ſo denke ich mir einen Inbegriff von Vorſtellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. ſ. w., die alle zuſammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alſo die verſteckten Urtheile:

der Gegenſtand Baum hat Wurzeln,

der Gegenſtand Baum hat Zweige u. ſ. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenſtande, der ein Baum iſt, gilt, ſo liegen in jedem Begriff auch ſo viel verſteckte Schlüſſe, als Vorſtellungen im Begriffe ſind, z. B.

Die einzelnen Vorſtellungen, die in jedem Begriff enthalten ſind, müſſen in jedem Gegenſtande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun ſind die Vorſtellungen Wurzeln, Zweige u. ſ. w. an jedem Baum zu finden;

Alſo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. ſ. w.

Begriffe bilden, urtheilen und ſchlieſsen ſind alſo die drei Operationen des Erkenntniſsvermögens, ohne die kein Erkennen ſtatt finden kann. Sie machen

also zusammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniss zu sehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man also die drei Zweige des Erkenntnissvermögens auf diese Weise formal, so nennt man sie den formalen Verstand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von diesen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphilosophie genannt werden kann; sie lehrt uns logisch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniss nichts ausmachen, sondern lehrt nur, wie die Form derselben beschaffen seyn muss. So sind also Verstand, Urtheilskraft und Vernunft logische Erkenntnissvermögen, oder solche, ohne die man, als *conditio sine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein diese Vermögen als logische zu betrachten, ist nur eine Abstraction; denn wenn sie zum Erkennen wirken, so bringen sie auch gewisse Erkenntnisse aus sich selbst hervor, durch welche sie alle in der Anschauung gegebene Gegenstände bestimmen, und etwas zu dem durch die Anschauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenstand erst erkennbar wird. Dies sind die Erkenntnisse *a priori*, und in so fern diese aus dem Erkenntnissvermögen entspringen, und die Anlage zu denselben im Erkenntnissvermögen liegt, ehe noch ein Gegenstand gegeben ist, heissen sie eben *a priori*. Die Erkenntnissvermögen, in Ansehung dieses Gebrauchs, sind, weil dadurch Erkenntnisse *a priori* möglich werden, transscendentale, und als solche entweder regulative oder constitutive Vermögen. Sie sind regulative Vermögen, wenn sie Erkenntnisse *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniss immer weiter fortzusetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen sind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologisches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenstand mit seinem Begriff vergleiche, so gehet entweder der Gegenstand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenftand her; im erftern Fall fehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenftande angemeffen ift, das gefchieht durch die logifche Urtheilskraft; oder ich fehe zu, ob der Gegenftand dem Begriffe angemeffen ift, der dann der Grund deffelben ift, dann beurtheile ich den Gegenftand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenftandes enthält, ift der Zweck deffelben. Das Vermögen diefer Beurtheilung heifst die teleologifche Urtheilskraft; fie giebt nehmlich dem Verftande das Regulativ, die ganze Natur fo zu betrachten, als fei fie das Product einer Caufalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verftand überall Zwecke bei der Hervorbringung derfelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen fpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Befondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortfchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heifsen, ftellt fie dem Verftande als Regulative auf, das heifst, als Regeln zum Fortfchreiten in der Erkenntnifs; dergleichen find z. B. Welt, Gott u. f. w. (U. LVII. C. 337.) f. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verftand bekömmt alfo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann fich aber nicht felbft ein Regulativ feyn; denn er ift das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntnifs entfteht, oder welches der Natur das Gefetz giebt, wodurch fie ein Erfahrungsgegenftand wird. Was alfo aus ihm entfpringt, ift immer conftitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anfchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anfchauung feyn kann, wie in den dynamifchen Verftandesgrundfätzen, z. B. dem der Caufalität.

9. Die Erkenntnifsvermögen find endlich auch conftitutive Vermögen, das heifst folche, welche den drei Seelenvermögen Gefetze vorfchreiben, oder beftimmen, wie die Erkenntnifs feyn mufs, wie

das Gefühl ſeyn ſollte, und wie die Begehrung ſeyn ſoll. Nehmlich

a. der Verſtand iſt conſtitutiv für das Erkenntniſsvermögen, oder beſtimmt die nothwendigen Geſetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft iſt conſtitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beſtimmt daſſelbe nothwendig, ſo daſs das Object als zweckmäſsig für Jedermann beurtheilt und ſo als ſchön, häſslich, allgemein, gefühlt werden ſollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beſtimmte Gefühlsvermögen heiſst der Geſchmack.

c. die Vernunft iſt conſtitutiv für das Begehrungsvermögen oder beſtimmt daſſelbe ſo, daſs es bloſs nach dieſen Beſtimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden iſt oder wollen ſoll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* beſtimmte Begehrungsvermögen heiſst der Wille, und die Vernunft, in ſofern ſie das Begehrungsvermögen beſtimmt, die practiſche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conſtitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häſslichen oder des moraliſchen Guten und Böſen dienen, indem das Schöne und Häſsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alſo erkannt, ſondern nur gefühlt werden kann, das moraliſche Gute und Böſe aber ſelbſt Begriffe ſind, durch die nicht erkannt wird, ſondern das Begehrungsvermögen beſtimmt werden ſoll; ſo hören ſie doch darum nicht auf Erkenntniſsvermögen*) zu ſeyn.

*) Der Recenſent des 2. Th. der Marginalien ſchlieſst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntniſsvermögen: der Verf ſei nicht in den Geiſt der critiſchen Philoſophie eingedrungen, weil die practiſche Vernunft und äſthetiſche Urtheilskraft keine Erkenntniſsvermögen wären. Jener Ausdruck iſt aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäſs, der ſelbſt in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt ſind, S. 586 ſagt: Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung

Unſer **geſammtes Erkenntniſsvermögen**, ſagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Begehren). Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe (der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w.) geſchieht durch den **Verſtand** und iſt **theoretiſch**; die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff geſchieht von der **Vernunft** und iſt **practiſch** (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn ſie iſt weder geſetzgebend für Gegenſtände, die da ſind, noch für ſolche, die da ſeyn ſollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie iſt bloſs conſtitutiv für das Subject, und beſtimmt durch das Gefühl der Luſt und Unluſt die Gegenſtände als zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntniſsvermögen, denn

a. der **Verſtand** ſchreibt der Natur die Geſetze *a priori* vor, und erklärt ſie dadurch für einen Inbegriff von Erſcheinungen, denen vielleicht ein überſinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber **unbeſtimmt** läſst.

b. die **Vernunft** ſchreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Geſetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden ſoll, und **beſtimmt** da-

---

der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die **Urtheilskraft** als Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der **allgemeinen Critik der obern Erkenntniſsvermögen** gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die **Geſchmackscritik** eröffnet, wenn man ſie in **transſcendentaler** Abſicht behandelt, dadurch, daſs ſie eine **Lücke** im **Syſtem unſrer Erkenntniſsvermögen** ausfüllt, eine viel verheiſsende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nehmlich insgeſamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntniſsvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt, Begehrungsvermögen. Der **Ausübung aller** liegt aber doch immer das **Erkenntniſsvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniſs**, zum Grunde."

durch das Ueberſinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erſcheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem ſinnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überſinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem ſie die Natur vermittelſt der äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheile für zweckmäſsig erklärt, das Moralgeſetz in derſelben zu befolgen, wodurch ſie das Ueberſinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erſcheint) und auſser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überſinnliche Subſtrat) beſtimmbar macht.

11. Noch iſt zu merken, daſs was zur Erkenntniſs als Regulativ dient, oſt zu etwas Anderm z. B. zum Wollen conſtitutiv iſt. So iſt der Grundſatz, daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht, ein theoretiſch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntniſsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäſsige in derſelben aufzuſuchen. Aber es iſt ein practiſch-conſtitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenſtand des Wollens als practiſch möglich beſtimmt. Das heiſst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als ſo wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretiſch-conſtitutiv wäre; ſondern ich muſs nothwendig einen Gott als moraliſchen Beherrſcher der Welt vorausſetzen, weil ich in einer phyſiſchen Welt moraliſch handeln und die Forderungen meiner phyſiſchen Natur denen meiner moraliſchen Natur unterwerfen ſoll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moraliſchen Welturhebers und Weltbeherrſchers angemeſſen halten muſs (U. 437.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S 221 — 223 — VIII Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. VII. Abſchn. Anh. S. 672 und 692.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, *conſtruire*. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die fünf Merkmale anzuſchauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieſer Anſchauung iſt endlich ſelbſtthätig, heiſst, ſie wird dem Erkenntniſsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empiriſchen Anſchauung dasjenige, was an derſelben empiriſch iſt; das Erkenntniſsvermögen verhält ſich nicht leidend (paſſiv) bei dieſer Hervorbringung, ſondern thätig (activ) oder wirkt ſie ſelbſt (E. 12 *).

2. Die Darſtellung (Conſtruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anſchauung, die demſelben correſpondirt, kann nur durch die bloſse Einbildungskraft geſchehen. Das geſchieht nehmlich ſo, wie in dem vorhergehenden Beiſpiele von einem gleichſeitigen Triangel iſt gezeigt worden. Man ſtelle ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derſelben iſt hier nicht die Rede. Man müſste ſich alſo eigentlich eine Linie vorſtellen, die jede kleine oder groſse Länge hätte; da dieſes aber nicht möglich iſt, und jede begrenzte Linie in Anſehung ihrer Länge beſtimmt iſt, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; ſo iſt die Linie, ſo wie ſie gefordert wurde, in der Anſchauung ſchematiſch, oder nur durch ein Schema zu conſtruiren. Sie wird aber, vermittelſt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeſtellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beſtimmte Linie, bei der wir alſo von ihrer beſtimmten Länge abſtrahiren. Und ſo fährt nun die bloſſe Einbildungskraft fort, den gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, wie es in Acroamatiſch, 1. gezeigt worden iſt. Iſt nun der Begriff, welcher conſtruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, ſo heiſst das rein conſtruiren, und die Darſtellung eine reine Conſtruction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beiſpiele einer ſolchen reinen Conſtruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maaſsſtab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beſtimmen, ſo fragt es ſich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieſelbe Stelle einer Tafel ſcheinen müſsten, damit dieſe Stelle eben ſo erleuchtet würde, als ſie erleuchtet wäre, wenn bloſs das Sonnenlicht auf dieſe Stelle fiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie ſchematiſch, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu . . . . —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 . 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche reine Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel Acroamatiſch gezeigt worden. In er Philoſophie haben wir bloſs Begriffe, und erkenne. durch ſie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff ſein Gegenſtand gegeben, und an demſelben die Richtigkeit des Begriffs angeſchauet (C. 741.). Daher rührt eben der groſse Unterſchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewiſsheit zwiſchen metaphyſiſchen und geometriſchen Sätzen. Bei einem geometriſchen Satze ſehe ich den Gegenſtand vor mir, denn ich conſtruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenſtand zu meinem Begriff, ich ſtelle mir den Gegenſtand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (ſ. Acroamatiſch) vor; dieſe ſollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichſeitigen Triangel u. ſ. w. mechaniſch machen könne, ſondern wie er conſtruirt werden könne, nur damit zu beweiſen, daſs der Gegenſtand des Begriffs kein Hirngeſpinſt ſei, oder daſs der Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe. In der Metaphyſik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenſtand nicht beifügen, ich ſehe ihn alſo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloſse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngeſpinſten zu beſchäftigen. Geſetzt, ich will die Beſchaffenheiten und Eigenſchaften eines gleichſeitigen Triangels unterſuchen, ſo iſt vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen ſolchen Gegenſtand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterſuchen überläſst er dem Naturhiſtoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenſtänden gültig ſei, dem Transſcendentalphiloſophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anſchauung des Raums ein gleichſeitiger Triangel möglich ſei? Daher muſs er nun zeigen, wie ein ſolcher Triangel in der reinen Anſchauung, vermittelſt der Einbildungskraft, entſtehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatiſch 1 u. 2 gezeigt worden, conſtruiren, d. i. dem Begriff vom gleichſeitigen Triangel einen Gegenſtand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff iſt. In der Kunſtſprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erſt die Realität ſeines Begriffs durch die Conſtruction dar, ehe er etwas von dieſem ſeinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gähe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick am einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine folche, die nicht in der Erfahrung, fondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Diefe ift als Anfchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt fie als die Conftruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorftellung ift) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anfchauungen, die unter denfelben Begriff gehören. So conftruire ich einen gleichfeitigen Triangel Fig. 2, f. Acroamatifch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichfeitigen Triangel, dafs er ein von drei gleichen Seiten eingefchloffener Raum fei, einen Gegenftand, der ihm correfpondirt, entfpricht, d. i. ich mache wirklich einen folchen gleichfeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder fo, dafs ich mir ihn durch blofse Einbildung in der reinen Anfchauung darftelle, oder fo, dafs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides gefchieht *a priori*, denn das Mufter dazu ift aus keiner Erfahrung erborgt, fondern gefchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweifung im Artikel Acroamatifch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur ift freilich eine Erfcheinung, und wird empirifch angefchauet; allein fie ftellt nur das Object der reinen Anfchauung dar, und drückt den Begriff in feiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anfchauung, die es darftellt, ein Individuum ift. Denn es wird dabei von allen den Beftimmungen abftrahirt, die diefes Bild zu einem folchen Gegenftande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden ift; z. B. die Gröfse des Triangels, die Länge der Seiten, wie fchwach oder ftark fie gezeichnet find, dafs der Triangel auf diefem oder keinem andern Papiere ftehet, gerade in diefem Exemplare des Wörterbuchs zu finden ift, find Beftimmungen, auf die wir gar nicht fehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abftrahiren, wenn wir von der Conftruction des gleichfeitigen Triangels reden, und das Bild deffelben auf dem Papiere als diefe Conftruction betrachten. Denn alle diefe Beftimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13.*).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich; abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunft, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen (Vernunfterkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſchauung fähig. Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmungen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden ist. So construirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchstabenrechnung, wenn man jede mögliche Grösse durch a, und jede andere mögliche Grösse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heisst, wenn man die beiden Grössen a und b zu einander addirt, so kommt eine Grösse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieser **symbolischen** Construction wird von der übrigen Beschaffenheit des Gegenstandes gänzlich abstrahirt, es soll blos diejenige Beschaffenheit desselben, dass er eine Grösse ist, gedacht werden. Diese **symbolische** Construction wählt sich alsdann eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Grössen überhaupt oder den Zahlen, d. i. sie drückt die Zahlen durch gewisse **bestimmte** Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. s. w. oder durch **allgemeine** Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den ersten Buchstaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch blosse Zusammenstellung ab u. s. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein $\surd$, als $\sqrt{a}$. Und so kann nun die **symbolische** Construction, nachdem sie auf diese Weise den allgemeinen Begriff der Grössen, nach den verschiedenen Verhältnissen derselben, bezeichnet hat, alle Behandlung derselben, die durch die Grösse erzeugt und verändert wird, nach gewissen Regeln in der Anschauung darstellen. Es soll z. B. eine Grösse durch die andere dividirt werden, so bezeichnet die Arithmetik erst beide Grössen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Fasse acht Zentner wären, diese Grösse mit 8, und wenn diese acht Zentner unter zwei Personen getheilt werden sollen, diese Grösse mit 2; dann setzt sie beide Charactere nach der Form zusammen: welche die Division bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt also die Arithmetik vermittelst einer symbolischen Construction, welche die Grössen nur analogisch bezeichnet, eben so gut, wie die Geometrie vermittelst der **ostensiven** Construction, welche die Grösse selbst darstellt, zur anschaulichen Erkenntniss des Gegenstandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philosophischen Wissenschaften, durch ihre blos-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laffe, wodurch ich eine Erfahrungsanfchauung deffelben bekomme. Nun kann ich an der Conftruction des Triangels fehen, was er alles für Eigenfchaften habe, die nicht in dem blofsen Begriffe deffelben liegen, zumal wenn ich gewiffe Hülfslinien hinzufetze, woraus die Befchaffenheit des Triangels, vermittelft der reinen Anfchauung deffelben, oder feines Schemas, noch mehr erhellet. So entfpringt alsdann z. B. der fynthetifche Satz, dafs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich find, welchen Satz Niemand, mit allen Künften der Logik, je aus dem blofsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus diefem Beifpiele erhellet alfo deutlich genug, welch ein grofser Unterfchied ift zwifchen dem discurfiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, blofs durch Begriffe vorftelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conftruiren, und demfelben durch die reine Anfchauung feinen Gegenftand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conftruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematifiren oder philofophiren, d. h. ihn mathematifch oder philofophifch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder fchon eine reine Anfchauung in fich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne dafs meine Einbildungskraft die Anfchauung dazu fich vorftellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch feine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingefchloffenen Raum und drei Linien, aber diefe Prädicate find nicht denkbar, ohne fie fich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuftellen. Wenn nun ein Begriff diefe Befchaffenheit hat, fo kann er conftruirt werden. Zuweilen ift das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Urfache, welcher der Begriff von einem Dinge ift, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorftellen könnte, fo ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Urfache nicht conftruirt werden. Ich kann alfo ihn nur discurfiv denken, durch feine Merkmale, und über ihn philofophiren. Wenn man durch einen folchen Begriff fynthetifch und *a priori* urtheilen will, fo gefchieht es nur dadurch, dafs er eine folche Verknüpfung (Synthefis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich feyn könnte. Daher müfs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig feyn, und diefes allein kann fynthetifche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conftruction, z. B. alle Veränderungen müffen ihre Urfache haben, warum? nicht weil diefer Satz im Begriff Urfache liegt, fondern weil ohne den Begriff Urfache keine Erfahrung vom Nacheinanderfeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unfrer blofsen Vorftellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterfcheiden können, als dadurch, dafs das erfte zufällig, das letztere nothwendig ift. Aber die Nothwendigkeit kömmt erft durch jenes Gefetz der Urfache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anfchauungen ift aber keine *a priori* gegeben, als die blofse Form der Erfcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erfcheinungen ift empirifch. Alfo laffen fich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conftruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müffen fie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geftalt haben, und die Conftruction ift geometrifch, durch Linien, Flächen und geometrifche Cörper; oder als blofse Quantitäten, abftrahirt von aller Qualität oder Befchaffenheit, dann ift die Conftruction blofs eine Zufammenfezzung (Synthefis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conftruction ift arithmetifch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchftaben (C. 748.).

13. Man kann transfcendentale Sätze niemals durch Conftruction der Begriffe, fondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transfcendentale Sätze find nehmlich folche fynthetifche Sätze, worin kein empirifcher Begriff ift, und deren Begriffe doch nicht conftruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir haben alſo einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntniſs, d. i. Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philoſophiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das iſt nicht die Anſchauung, ſondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urſache und Wirkung, gebracht werden. Durch dieſe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenſtand *a priori*, ſie enthalten weiter nichts, als die unbeſtimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Syntheſis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urſache läſst ſich nicht *a priori* conſtruiren, und bezeichnet nur, daſs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muſs, weil ſonſt Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterſcheiden wäre. Die Syntheſis iſt übrigens dadurch noch nicht beſtimmt, daſs ich ſie mir denke, ſondern das wird ſie erſt durch ſinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entſtehen, welche durch jene Syntheſis verknüpft und ſo als Urſachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, den mathematiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, ſondern der Anſchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeſtellt werden. Durch dieſe Conſtruction der Begriffe ſchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenſtände ſelbſt, es ſei nun Geſtalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröſse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das iſt ein Vernunftgeſchäft, durch Conſtruction der Begriffe, und heiſst mathematiſch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um ſich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfiſche Anwendung der mathematiſchen Methode in der Philoſophie nothwendig miſsglücken muſste, darf man nur bemerken, daſs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conſtruiren kann. Ich habe dieſes deutlich zu zeigen geſucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematiſchen

Begriffe ſind darum einer Definition fähig, weil ſie eine willkührliche Zuſammenſetzung von Vorſtellungen enthalten, die doch *a priori* conſtruirt, d. i. zu denen der Gegenſtand wirklich durch reine Anſchauung vermittelſt der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichſeitigen Triangel definiren will, ſo iſt mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer ſolchen willkührlichen Verknüpfung (Syntheſis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelſt der Conſtruction im Artikel: Acroamatiſch 1. *a priori* ſinnlich darſtellen (conſtruiren) kann. Da nun dieſe Conſtructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich ſind, ſo kann auch nur dieſe Wiſſenſchaft Definitionen haben. Die Philoſophie hat nur Expoſitionen oder Erörterungen, Auseinanderſetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, ſ Begriff, 12. Dieſe ergeben ſich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken iſt, unterſucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, ſondern erſt am Ende der Unterſuchung ſtehen. Die Definitionen hingegen ſind willkührlich gemacht, und die Sicherheit, daſs der Gegenſtand, den man ſich denkt, kein Hirngeſpinſt ſei, wird durch die Conſtruction bewährt; folglich können ſie ſehr wohl an der Spitze der Unterſuchung ſtehen. Von empiriſchen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichſten Merkmale, um nur den Gegenſtand möglichſt von andern zu unterſcheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung ſehr überflüſsig ſeyn würde, ſ. Begriff 11. Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, ſind nur der Declarationen fähig, ſ. Begriff 13. Im Deutſchen haben wir für alle dieſe Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müſſe daher nicht ſo ſtrenge mit dem Gebrauch des Worts Definition ſeyn wollen, und allenfalls die Expoſitionen auch wohl philoſophiſche Definitionen, die mathematiſchen Erklärungen aber mathematiſche Definitionen nennen. Sollte es aber nicht beſſer ſeyn, hier-

in die gröfste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachficht jedem bestimmten Begriff auch feinen bestimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unwefen der Verwechfelung der Begriffe in Wahrheiten von folcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung ist das Wort, welches das Gefchlecht (*genus*) bezeichnet, Expofition und Definition find Arten (*fpecies*) der Erklärung. Die Expofition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, fondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entftehen; diefe Erklärung ist aber nur durch logifche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictifch gewifs bin, ob ich fie auch bis zur Vollftändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht blofs den Begriff, fondern erzeugen ihn mit feinem Gegenftande felbst *a priori*, indem fie eine willkührliche Verknüpfung von Vorftellungen durch Conftruction zu Stande bringen. Die Definition ist nichts anders als die Conftruction felbft, und diefe ist die Erzeugung des Gegenftandes. So definirt der Mathematiker alfo eigentlich noch nicht, wenn er eine blofse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen find, die an der Spitze der Euklidifchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt find; fondern dadurch, dafs er durch die Conftruction zeigt, wie fein Gegenftand entfteht, und dann fagt, diefen Gegenftand nenne ich fo und fo. Wenn fich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um feinen Katheten herumbewegt, fo entfteht ein mathematifcher Cörper, welcher ein Kegel heifst. Dies ist eine wahre Definition, die durch die Conftruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenftand urfprünglich erzeugt, und alfo auch den Begriff deffelben felbft macht (C. 758.).

17. Die Conftruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden ist.

18. Die Conftruction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonftrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatiſch gezeigt worden iſt. Da ich in jenem Artikel das geometriſche Verfahren zu demonſtriren deutlich gezeigt habe, ſo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derſelben ſind, und ſich von ihren Demonſtrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beiſpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröſsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröſsen werden in derſelben mit den letzten Buchſtaben des kleinen lateiniſchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen ſind die angegebenen Vorausſetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröſse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und ſo durch ſie beſtimmt iſt. Die Gleichung iſt ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröſse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man ſollte eine unbekannte Gröſse finden, d. h. ſie entdecken, welche unter der Bedingung, daſs ſie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich ſei; ſo

a. wird die unbekannte Gröſse, welche entdeckt oder gefunden werden ſoll, mit x bezeichnet;

b. ſind die gegebenen Bedingungen, ſie ſoll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, daſs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander ſetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröſse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, ſoll ſo groſs als 35 ſeyn; dieſe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwiſchen den beiden gleichen Gröſsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröſse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus dieſer Gleichung wird nun die unbekannte Gröſse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ſtehet, als kennten wir ſie ſchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt iſt, ſo entdeckt. Man ſucht es dahin zu bringen, daſs die unbekannte Gröſse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröſsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ſtehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und blos bekannte Gröſsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiſten alle die vielen Worte und Vorſtellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Leſern vorausgeſetzten Mangels an Kenntniſs der in der Algebra demonſtrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen muſsten. Dieſe Reduction iſt alſo jedesmal der Beweis ſelbſt. Dies iſt nun keine geometriſche Conſtruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, ſondern eine characteriſtiſche Conſtruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zuſammenſtellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Diviſion, durch das Diviſionszeichen, den Strich, der zwiſchen zwei Gröſsen, die über einander ſtehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An dieſen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniſſe der Gröſsen zu einander, in der Anſchauung dar. Denn erſt ſchaueten wir das Verhältniſs, daſs fünf mal x ſo groſs als 35 ſei, in ſeinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann ſchaueten wir, dadurch, daſs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniſs, daſs x ſo groſs als 35 mit 5 dividirt ſei, in ſeinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich ſchaueten wir das Verhältniſs, das wir eigentlich ſuchten, daſs x ſo groſs als 7, d. i. die Gröſse 7 ſelbſt ſei, in ſeinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei dieſem Exempel, das, wie geſagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriſtiſche ſehen, oder auf die Kunſt, wie das Unbekannte ſo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede ſeyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie ſehr es hier in die Augen fällt, daſs alle unſre vorhergehenden Schlüſſe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern geſichert werden, daſs jeder derſelben in obigen drei Anſchauungen vor Augen geſtellt wird, die nach allgemeinen demonſtrirten Regeln conſtruirt worden (C. 762.),

19. Daſs ein Satz aus der Conſtruction der Begriffe, aus welchen er beſteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematiſchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein ſynthetiſcher Satz, d. i. ein ſolcher, deſſen Wahrheit nicht aus der bloſsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt er dogmatiſch, und heiſst ein Dogma, ſ. Apodictiſch, 5. Dies iſt auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäſs; denn man wird den geometriſchen Satz, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, gewiſs nicht ein Dogma nennen, ſondern es iſt ein Mathema; hingegen iſt der Satz: die Seele iſt unſterblich, kein Mathema, ſondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich iſt noch zu bemerken, daſs ſo wie die reine Conſtruction die ſchematiſche genannt werden kann, ſo kann man die empiriſche auch die techniſche, oder zur Kunſt gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conſtruction nur uneigentlich, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, wie die reine Conſtruction zur Mathematik, ſondern zur Kunſt gehört. Daher verſteht auch Kant in ſeinen critiſchen Werken unter Conſtruction immer die reine Conſtruction, ohne daſs er das Prädicat rein hinzuſetzt. Die techniſche Conſtruction kann man noch eintheilen in die geometriſche und mechaniſche. Die geometriſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anſchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichſeitigen Triangel, darzuſtellen. Die mechaniſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; ſo kann man die übrigen Kegelſchnitte auſser dem Cirkel, nehmlich die Ellipſe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiſſe Inſtrumente zeichnen, welches ſie mechaniſch conſtruiren heiſst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, dieſe reine, und eben darum erhabene Wiſſenſchaft, ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daſs ſie zwei Werk-

zeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei ſind, ſo ſind es doch immer Werkzeuge, und ihre Conſtruction ſcheint dadurch mechaniſch zu werden. Dieſe Werkzeuge ſind nehmlich Cirkel und Lineal, und ſie nennt jede Conſtruction, die durch dieſe beiden Werkzeuge allein geſchieht, geometriſch. Zur Conſtruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipſen darzuſtellen, werden ſchon zuſammengeſetzte Werkzeuge, d. i. Maſchinen gebraucht, und darum heiſst die Conſtruction derſelben durch ſolche Werkzeuge mechaniſch. Allein, die geometriſche Conſtruction ſoll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können dieſe Schemate nie mit vollkommener Präciſion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch ſie conſtruirt werden, ſollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inſtrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptſt. I Abſchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deſſ. Proleg. §. 7. S. 49.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10. 12. f. *)

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptſt. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beſchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieſes Prädicat legt Kant dem Geſchmacksurtheil bei, und verſteht darunter, daſs es indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur die Beſchaffenheit deſſelben mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Das Geſchmacksurtheil ſagt nehmlich gar nicht aus, daſs man wünſcht, den Gegenſtand zu beſitzen; daſs alſo der Gegenſtand vorhanden iſt, das iſt dem Geſchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beſchauen des Gegenſtandes, wenn es da iſt, iſt dem Geſchmack nicht einerlei; denn das Geſchmacksurtheil erklärt eben das Beſchauen für ein ſolches, welches das Gefühl der Luſt erweckt.

Dieſes Beſchauen oder dieſe Contemplation iſt auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge deſſen derjenige Gegenſtand, der unter ihn ſubſumirt werden könnte, jederzeit Luſt oder Unluſt verurſachen müſste. Doch dieſe Eigenſchaft der Geſchmacksurtheile wird bei dem Worte: Geſchmacksurtheil umſtändlich auseinander geſetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenſchaft der Gröſsen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt. So ſind Raum und Zeit ſtetige Gröſsen (*quanta continua*), denn der Raum beſtehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) ſ. Abſprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluſs gezeigt, welchen dieſelbe auf die ſinnliche Erkenntniſs hat, deren Bedingung die Zeit iſt. Die Zeit kann nie ſo gänzlich aufgelöſet werden, daſs es beſtimmte Puncte derſelben gäbe, bei denen wir ſtehen bleiben müſsten. Die Augenblicke ſind nicht etwa einfache Theile der Zeit, ſondern ein jeder Augenblick iſt eine Grenze zwiſchen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Gröſse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorſtellen müſſen, ſo iſt uns das Geſetz der Continuität nothwendig. Wir müſſen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müſſen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als ſtetig oder flieſsend vorſtellen, d. h. jede noch ſo kleine Veränderung beſtehet wieder eben ſo aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin ſich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimalHellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, dass das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, dass es keine absolut harten Cörper, oder Theilchen dieser Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch ferner Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Cörper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntnissvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Kästner, 186.) sahe den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Kästner zeigt, nach dem P. Boscowich, dass sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, dass auch bei dem Stosse harter Cörper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Kästner vermisste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Kästner erinnerte daher sehr richtig, dass man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, also auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, fragt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muss der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Grössen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuständen einzuschliessen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. blosse Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so dass zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Grössen auch fliessende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Grösse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läst sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muss ihre Menge grösser seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Cörpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muss sie sich in u, deren Grös-

ſe zwiſchen a und b fällt, verändern. Die Geſchwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geſchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröſse zwiſchen a und u fällt; die Geſchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geſchwindigkeit w erhalten hat, die zwiſchen a und v fällt u. ſ. w., und ſo ſtehet die Reihe der Zuſtände ſo:

a . . . w, v, u . . . . b.

aber auch zwiſchen w und v, und zwiſchen v und u liegen noch Gröſsen der Geſchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyſis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächſten Geſchwindigkeiten durch v, und $v + dv$ aus. Wächſt oder nimmt die Geſchwindigkeit ab, ſo verſtehet man unter $v + dv$ ſie habe in dem nächſten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröſse, die ſich angeben läſst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Käſtner 189).

13. Wenn mittlerer Zuſtand ſo viel heiſst, ſagt Käſtner, als ein Zuſtand, in den etwas kommen muſs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, ſo räume ich willig ein, daſs jede Veränderung durch einen oder mehrere ſolche mittlere Zuſtände geſchieht. Die Raupe zeigt ſich als Puppe, ehe ſie als Schmetterling fliegt. Die Speiſen, die wir zu uns nehmen, ſind erſt Chylus, dann Blut, dann erſt werden ſie Fleiſch und Knochen. Das heiſst aber nichts weiter, ſagt Käſtner, als, in der Natur iſt Ordnung und Zuſammenhang. Aber daſs dieſer mittleren Zuſtände unzählig viel ſeyn müſſen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daſs ihrer oft ſo viel ſind, daſs wir ſie zu zählen ermüden, daſs, wie Haller ſagt,

ihre Grenze ſchwimmt und in einander flieſst,

beweiſet nur, daſs es uns ſo vorkömmt, nicht daſs es ſo iſt (Käſtner 190).

14. Käſtner fragt: läſst ſich denn dieſes Geſetz aus Begriffen beweiſen? Muſs immer zwiſchen zwei Zuſtänden ein andrer ſeyn, der ſich von jedem der beiden Zuſtände noch weniger unterſcheidet, als ſie ſich beide

von einander unterſcheiden? Können ſich zwei auf einander folgende Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, ohne daſs man darum einen Zwiſchenzuſtand einſchieben kann? Käſtner will durch einen Scherz zeigen, daſs ſich nach dem Geſetze der Stetigkeit nicht beſſer begreifen laſſe, wie ein Zuſtand aus dem andern entſtehe, als ohne daſſelbe; denn auf die Frage, wie entſtehet ein Zuſtand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Käſtner 191).

15. Kant antwortet: der Augenſchein beweiſet zwar ſchon, daſs dieſes Geſetz wirklich und richtig ſei, es muſs aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich ſei. Weil es nehmlich ſo mancherlei ungegründete Anmaſsungen der Erweiterung unſrer Erkenntniſſe durch reine Vernunft giebt, ſo muſs man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man alſo gleich glauben, man könne der Frage, wie iſt das Geſetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben ſeyn, ſo muſs es doch zum allgemeinen Grundſatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus miſstrauiſch zu ſeyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, ſelbſt auf die klärſten dogmatiſchen Beweiſe, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes iſt ein Fortgang in der Zeit. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt, d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit und durch die Syntheſis derſelben gegeben. Die Zeit iſt nun eine continuirliche Gröſse, alſo muſs die Wahrnehmung, welche die Zeit beſtimmt, auch continuirlich oder ſtetig erzeugt werden. Durch das Geſetz der Stetigkeit ſagen wir alſo nun, wie unſere Apprehenſionen beſchaffen ſeyn müſſen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transſcendentaler Realiſt, oder ein ſolcher, der die Erſcheinungen für Dinge an ſich hält, kann das Geſetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indeſſen hat Käſtner dennoch verſucht (192), den Uebergang aus einem Zuſtande in den andern ohne das Geſetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zuſtand, ſagt er, entſteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, daſs dieſes in der Natur ſelbſt ſtatt finde (Käſtner, 193).

20. Durch das Geſetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, daſs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben ſolche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beſtehet, iſt doch ſtetig, d. h. die Theilung dieſer Materie gehet ins Unendliche, ſo daſs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käſtner behauptet ganz richtig das Daſeyn discreter Gröſsen in der Natur, wodurch aber das Geſetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwieſen wird; denn nicht nur die Materie dieſer discreten Gröſsen iſt ſtetig, ſondern zwiſchen dieſen discreten Gröſsen ſelbſt iſt auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher iſt alle Materie, der Gröſse nach, ſtetig.

21. Dieſes Princip der Continuität verbietet alſo

a. in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*);

b. in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So iſt alſo ein continuirlicher Zuſammenhang aller Erſcheinungen nothwendig (C. 281). Und ſo leiſtet der transſcendentale Idealismus das, was Käſtner (196) fordert. Wer das Geſetz der Continuität auf das Wirkliche erſtrecken will, muſs ſeine Schlüſſe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein ſolches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käſtner 196). Die Bilder der Geometrie ſtellen nehmlich die Schemate der reinen Anſchauungen vor, die allen Erſcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge ſind nicht, wie Käſtner meint, Sachen an ſich, ſondern Erſcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben ſo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anſchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, argument coſmologique. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, dass dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die Cosmotheologie ist diejenige transscendentale Theologie, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie ist die Erkenntniss des Urwesens, d. i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniss dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, ausser den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; dass eine solche Erkenntniss möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, dass überhaupt keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus theoretischen Gründen erkennen, heisst nehmlich erkennen, was da ist, hingegen aus practischen Gründen erkennen, heisst erkennen, was da seyn soll, d. h. was nothwendig da seyn muss, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heisst transscendental, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloss durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter transscendentale Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das allerrealste Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. f. w. Sie ist also die Erkenntnifs des Urwesens durch blofse Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transscendental (ein solcher, der Erkenntnifs Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nehmlich, dafs er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 659. f.).

3. Die transscendentale Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transscendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, dafs nehmlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schliefst nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, dafs es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transscendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heifst die Cosmotheologie. Es ist nehmlich die Transscendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so mufs auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire zum mindesten ich selbst;
Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen mufs durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn:
Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.
(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der **ontologiſche** Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel **Beweis** ausführlich gezeigt worden.

Kant, Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. **Dogmatismus.**

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (**Vorübung**) **zur Philoſophie**, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure.* So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die **Idee** derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die **Vernunft** ist nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dass diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft **rein** genannt. Daher versteht Kant unter der **reinen Vernunft** die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntniss gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche **Propädeutik** zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nehmlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder blofs auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die **Doctrin** der reinen Vernunft, sondern eine **Critik** derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorspriessen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandniss, die es mit unsern Erkenntnissvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmassungen der Erkenntnissvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der **Möglich-**

keit derfelben zu thun, und heifst eben darum Vorübung. Sie foll alfo nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntniffe zu fchöpfen, fondern fie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann alfo für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntniffe nicht pofitiv feyn, d. h. die Wiffenfchaft folcher Erkenntniffe kann dadurch nicht erweitert werden, fondern er wird nur negativ feyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, fie von Irrthum frei zu halten und den Urfachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch fchon fehr viel gewonnen ift. Indeffen hat fie doch auch ihren pofitiven Nutzen (S. 9, b). Diefe Unterfuchungen über das Vermögen der Vernunft in Anfehung der Erkenntniffe *a priori*, der fich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ift alfo der Probirftein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniffe *a priori*. Sie heifst übrigens transfcendentale Critik, weil alle Erkenntnifs, welche die Möglichkeit der Erkenntnifs *a priori* zum Gegenftande hat, transfcendental heifst (C. 24). f. transfcendental.

5. Diefe Critik der reinen Vernunft ift eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon ift aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine beftimmte Wiffenfchaft entfteht, daher giebt es für jede Wiffenfchaft ein Organon. Nun kann man fich für die Wiffenfchaft aller Erkenntniffe *a priori* aus blofsen Begriffen, d. i. die Metaphyfik, ebenfalls ein Organon denken. Diefes wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntniffe *a priori* an, und prüft fie diefelben, fo laffen fich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung fich die Erkenntniffe *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, dafs man alle Erkenntnifs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, dafs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft fei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: ftelle eine jede Erkenntnifs, die fich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, dafs du verfuchft, ob nicht etwa das Gegentheil derfelben denkbar fei; ift dies fchlechthin unmöglich, fo ift fie wirklich

a priori. Da wir noch kein solches Organon haben, so können wir auch nicht vorher wissen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Versuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, so wird man wenigstens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon ist nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewisse Erkenntnissvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterscheidet sich also von einem Organon dadurch, dass, obwohl beide ein Inbegriff von Grundsätzen *a priori* sind, welche die Erzeugung der Erkenntnisse *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntnissvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntnisse selbst betrifft. Der Kanon muss nun möglich seyn, weil die Critik wirklich ist, denn wenn die Critik die Beschaffenheit der reinen Vernunft in Ansehung des Ursprungs reiner Erkenntnisse wirklich aufgedeckt hat, so muss es möglich seyn, die Grundsätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So ist die allgemeine Logik ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf bestimmte Erkenntnisse, wie z. B. die reinen Erkenntnisse *a priori* sind. Ein solcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, so wohl analytisch als synthetisch darzustellen. Von beiden Arten der Darstellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beispiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden soll (11.) Es wird aber durch diese Philosophie der reinen Vernunft die Erkenntniss derselben nicht erweitert, indem sie nicht wirken kann, ohne dass diese Erkenntnisse stets dabei entstehen, daher sie auch stets bekannt gewesen sind. Aber sie begrenzt die Erkenntniss der reinen Vernunft, und schränkt die gültige Anwendung derselben bloss auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bishergesagten, dass hier nicht von einer Critik der Bücher und Systeme andrer Philosophen, auch nicht einer Wissen-

schaft, die Rede ist, sondern von der Critik des **reinen Vernunftvermögens**. Dieses haben insbesondere manche Nachahmer der Kantischen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieser oder jener Wissenschaft *ad modum* der Kantischen versucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wissenschaft, die aus dieser Critik entspringt, soll **Transscendentalphilosophie** heissen. Ehe man nehmlich eine Wissenschaft liefert, stellt man sich dieselbe erst in der Idee vor, d. h. man macht sich eine Vernunftvorstellung von derselben. Und diese Wissenschaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden ist, kann dennoch schon benannt werden. So kann man sich also ein System aller reinen Erkenntnisse *a priori* vorstellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entspringen, und dieses System nennt Kant die **Transscendentalphilosophie**, weil nehmlich eine jede Erkenntnifs **transscendental** heisst, deren Gegenstand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, sondern unsre Erkenntnifsart *a priori* von allen Objecten überhaupt ist. Zu diesem System entwirft die Critik den Plan, **architectonisch** f. **Architectonik**, 3. Diese Wissenschaft ist das System aller Principien der reinen Vernunft, oder sie ist der Inbegriff aller der Erkenntnisse, welche aus der Vernunft selbst entspringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philosophen sie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abstrahiren glaubten, sondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle ansahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die **Critik der reinen Vernunft** mufs also noch von der **Transscendentalphilosophie** durch folgende Merkmale unterschieden werden:

a. die **Critik** giebt nur die Grundbegriffe und Grundsätze, also die eigentlichen Principien derselben an, und bekümmert sich nicht um ihre Analysis oder logische Entwickelung; die **Transscendentalphilosophie** entwickelt sie aber ausführlich;

b. die **Critik der reinen Vernunft** giebt nur die Stammbegriffe und Grundsätze *a priori* vollständig an, mit Gewährleistung dieser Vollständigkeit; die **Trans-**

ſcendentalphiloſophie zählt auch ganz vollſtändig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiſtung.

Die Urſachen, warum die Critik nicht zugleich die Transſcendentalphiloſophie ſelbſt liefert, ſind:

α. weil die Critik eigentlich um der Syntheſis willen da iſt, d. h. um die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* zu zeigen und ſie ſelbſt aufzuſtellen, welche aus der reinen Vernunft entſpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyſis oder Zergliederung der Begriffe dieſer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Syntheſis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils iſt ſie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, bloſs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuſtellen, geſtört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyſis derſelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmiſchen wollen. Er hätte überdem zeigen müſſen, daſs die Ableitung ſowohl als die Analyſis vollſtändig wären, und dieſes konnte er überhoben ſeyn, da es nicht zu ſeiner Abſicht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft iſt aber doch die vollſtändige Idee der Transſcendentalphiloſophie, denn ſie enthält den ganzen Plan zu derſelben architectoniſch. Eine ſolche Transſcendentalphiloſophie hat noch Niemand geliefert, ſie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des groſsen Urhebers der critiſchen Philoſophie ſelbſt, oder eines andern Philoſophen, der ſich ganz in dieſes Syſtem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyſis ſeyn. Wenn nehmlich zur vollſtändigen Beurtheilung ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig iſt, ſo muſs auch ſie eine Analyſis derſelben geben, allein ſie gehet mit der Analyſirung oder Zergliederung derſelben gerade nur immer ſo weit, als es nöthig iſt, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniss beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dass sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dass ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müsste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnisprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen; und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnisvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Hauptheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnisvermögen, in so fern sie blofs zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnisvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transscendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transscendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der **Transſcendentalen Analytik der Grundſätze**, oder **Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft**, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der **Transſcendentalen Dialektik** oder **Transſcendentalen Vernunftlehre**, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die **Critik der Urtheilskraft**. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der **Zweckmäſsigkeit**. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. **zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen.** Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

so ist auch mit der Vorstellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unser Erkenntniſsvermögen Lust verbunden. Betrifft nun diese Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne daſs wir uns denselben durch einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniſs denken, so beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als schön oder häſslich. Dieses besondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geschmack; daher enthält der erste Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geschmacks; und in diesem Felde ist die Urtheilskraft bestimmend oder constitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenstandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenstand als einen Naturzweck durch Verstand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig sind. Die Urtheilskraft in Ansehung dieser Operation wird die teleologische Urtheilskraft genannt, und ist das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verstand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus diesem Vermögen entspringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologischen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und also zum theoretischen Theile der Philosophie gehört.

c. Die Critik der practischen Vernunft prüft das practische Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derselben, den Willen zu bestimmen, und zeigt, daſs sie nicht anders practisch oder Willensbestimmend seyn kann, als in so fern sie nicht empirisch, sondern rein *a priori* den Willen bestimmt, oder ein Vermögen reiner Grundsätze ist, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen sittliche Grundsätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft bestehet darin: daſs sie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im speculativen Gebrauche, d. h. durch blofses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniſſe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntniſs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberſinnliches zu erkennen. Dieſe Critik zeigt alſo, daſs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und daſs auſserhalb derſelben für unſere Erkenntniſs nichts als leerer Raum iſt. Es wird nehmlich im analytiſchen Theile der Critik der reinen (ſpeculativen) Vernunft bewieſen, daſs Raum und Zeit nur Form der ſinnlichen Anſchauungen, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind; daſs wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniſs der Dinge haben, als nur ſo fern dieſen Begriffen eine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, daſs wir folglich von keinem Gegenſtande als Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt, d. i. als Erſcheinung Erkenntniſs haben können. Hieraus folgt alſo die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniſs der Vernunft auf bloſse Gegenſtände der Erfahrung. Dieſes iſt der negative, und in der That erſte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, daſs die Grundſätze, mit denen ſich die ſpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, Verengung unſers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und ſo den reinen practiſchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alſo ein Hinderniſs auf, welches den reinen practiſchen Vernunftgebrauch einſchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält ſich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden muſs, daſs wir die Gegenſtände der Erfahrung auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens müſſen denken können. Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, daſs Erſchei-

nung ohne etwas wäre, das da erscheint. Dieses ist folglich der positive und zweite sehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, dafs es einen schlechterdings nothwendigen practischen Gebrauch der reinen Vernunft, den moralischen, gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch sie zwar von der speculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn mufs, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Critik den positiven Nutzen absprechen, wäre eben so viel, als sagen, dafs die Policei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt also über die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnifsvermögens, nehmlich dafs es dazu diene, um durch alle seine Methoden und Grundsätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundsätzen, durch die Einheit in sie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmste ist), bis in ihr Innerstes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Ursache des Scheins aufdeckt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen und bewogen wird, dem Ueberfinnlichen nachzuforschen, und sich mit einer vermeintlichen Erkenntnifs desselben zu schmeicheln (C. 731.).

e. alle unsere transscendente Erkenntnifs in ihre Elemente auflöset, und ihnen bis zu ihren ersten Quellen nachforscht, und uns dadurch ein Studium unserer innern Natur verschafft, das an sich selbst keinen geringern Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist (C. 731.).

f. die Acten des Processes der critisirenden Vernunft mit der dialectischen Vernunft ausführlich abfasset, und im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenſchaft niederlegt, welches rathſam iſt, da der dialectiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch, dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Dieſe Critik betrifft alſo den reinen Gebrauch der Vernunft, und heiſst daher Critik der reinen Vernunft. Der empiriſche Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derſelben vom Gegenſtande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieſer hat ſeinen Probirſtein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empiriſchen Vernunft geben. Allein der transſcendentale Gebrauch der Vernunft nach bloſsen Begriffen hat eine Diſciplin nöthig. Der transſcendentale Gebrauch der Vernunft iſt der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden überhaupt, alſo auch den Gegenſtänden an ſich ſelbſt, von Noumenen oder Dingen an ſich (ſ. An ſich). Da dieſe Gegenſtände nicht erfahren werden können, ſo werden ſie bloſs durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beſtändigen Hang zu dieſem ungültigen transſcendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, ſo muſs dieſer Hang durch einen Zwang eingeſchränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphyſik von der Veränderlichkeit, der ſie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zuſtand gebracht werden, welcher Zwang eine Diſciplin heiſst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des ſpeculativen Verſtandes, welche Kant geſchrieben hat, unterſcheidet ſich noch von einem andern Werke deſſelben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptſachen jener Critik enthält. In der Critik iſt Kant ſynthetiſch zu Werke gegangen, d. h. ſo, daſs er in der reinen Vernunft ſelbſt forſchte, und in dieſer Quelle die Elemente ſowohl, als auch die Geſetze ihres ſpeculativen Gebrauchs nach Principien zu beſtimmen ſuchte. Er hat das Syſtem der reinen Philoſophie in derſelben ſynthe-

tisch dargestellt (3.). Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, der sich alle Mühe giebt, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend eine Thatsache (Factum, etwas Geschehenes) zu stützen, die Erkenntniss, als solche, aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena (das, was vor der Wissenschaft vorgetragen wird), sind auch Vorübungen zu einer Wissenschaft wie die Critik; sie unterscheiden sich aber dadurch von dieser Propädeutik, dass sie die Wissenschaft als gegeben, oder als schon vorhanden ansehen, und von der Wissenschaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diese angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und so von der Quelle zur Wissenschaft fortschreitet. Ein solches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytische Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die synthetische Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle steige ich von den Folgen zu den Gründen (also in den Prolegomenen von der Wissenschaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (so in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transscendentalphilosophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen stellen also das System der reinen Vernunft analytisch dar (3.). (Kiesewetter Angew. allg. Logik §. 55. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft sondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen ist, und lehrt, was von jedem Gegenstande, den Gesetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muss, weil wir ohne diese Gesetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, dass die Gegenstände, die wir erkennen, von unserm Erkenntnissvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Dinge an sich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich ist, ohne jene Gesetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müſste, wenn wir die Gegenſtände unabhängig von dem, womit unſer Erkenntniſsvermögen das Gegebene oder Empiriſche gleichſam zuſammenſchnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hieſse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heiſst, ſich einen Gegenſtand durch Vorſtellungen im Gemüth darſtellen, mit dem ſichern Bewuſstſeyn, daſs dieſe ihren Gegenſtand vorſtellen. Nun iſt aber der Gegenſtand ſelbſt nicht anders für uns möglich, als durch Vorſtellung, er iſt gleichſam die Grundvorſtellung (die Anſchauung), worauf ſich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empiriſche iſt ja Empfindung, ein ſinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus ſcheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden iſt), als erkennten wir gar nichts wirklich Exiſtirendes. Denn, ſagt man, die Dinge an ſich ſind für uns nichts, und die Erſcheinungen ſind nur in unſerer Vorſtellung wirklich, folglich auſser uns nichts; dann verſchwindet ja das ganze Univerſum in nichts? Dieſer Einwurf entſpringt aus der Vorſtellung, daſs exiſtiren heiſse, auſser unſern Vorſtellungen, als Ding an ſich, vorhanden ſeyn. Allein der Begriff der Exiſtenz drückt bloſs ein Verhältniſs des Gegenſtandes zu unſerm Erkenntniſsvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Exiſtenz) und Nothwendigkeit ſind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenſtand entweder

1. bloſs als nach den Geſetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als ſinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder exiſtirend; oder

3. als nach den Geſetzen der Erfahrung ſo gedacht, daſs man unter gewiſſen Bedingungen ihn ſinnlich empfinden müſste, d. i. als nothwendig

vorſtellen. Denken wir uns nun dieſe Begriffe ohne

Beziehung auf unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, und die aus demſelben entſpringenden Geſetze der Erfahrung, ſo bleiben bloſs logiſche Begriffe überhaupt übrig. Dann heiſst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar iſt, d. i. worin kein Widerſpruch iſt; dann iſt der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenſtand deſſelben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenſtande in *concreto* übereinſtimmend gedacht wird, d. i. ſo, daſs es nicht als bloſses Hirngeſpinſt der Phantaſie vorgeſtellt wird, dann iſt es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenſtand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht ſinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloſs, ſo iſt er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloſs Begriff mit Begriff. Eben ſo iſt

3. nothwendig, deſſen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiſs, was nothwendig iſt, wenn es nicht ſo viel heiſst, als das, was nach nothwendigen Geſetzen mit der Erfahrung zuſammenhängt, folglich von den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens abhängt, denn andere Geſetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Exiſtenz, als die in der Erfahrung. Dieſe für Nichts erklären, und eine ideale unterſchieben, iſt die Folge eines bloſsen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn ſie die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich ausgeben will. Für uns ſind nur Erſcheinungen Etwas, und Dinge an ſich Nichts; für Gott mögen Erſcheinungen Nichts und Dinge an ſich Etwas ſeyn. Für uns exiſtiren die Erfahrungsgegenſtände und ſind nicht ein bloſses Nichts, denn exiſtiren heiſst, in einer beſtimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zuſammenhängen. Gott exiſtirt zwar auch, aber ſeine Exiſtenz iſt theils logiſch, es wird ein Gegenſtand

zu unſerm Begriff Gott gedacht, theils wird ſie poſtulirt, d. i. durchs Moralgeſetz als nothwendig vorausgeſetzt und folglich nicht erkannt, wie die Exiſtenz ſinnlicher Dinge, ſondern ſo gewollt, daſs wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich iſt. Seine Exiſtenz iſt alſo moraliſch nothwendig, d. h. er iſt moraliſch wirklich, wodurch aber das Daſeyn Gottes nicht erkannt, ſondern nur gedacht, aber doch ſo gedacht wird, daſs dieſer Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorſtellung eines Gegenſtandes im Felde der Erkenntniſs giebt.

15. Die Critik der Erkenntniſsvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, ſoll nun eben eine propädeutiſche Diſciplin ſeyn, welche die eigentliche Metaphyſik vor aller Beimiſchung des Sinnlichen präſervirt, damit wir nicht Zeit und Raum und ſolche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unſerer Urtheile über ſie ſind, auch auf überſinnliche Gegenſtände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, dieſe Vernunftideen dadurch verderben und unſere ganze Erkenntniſs damit verwirren. Denn eben daraus iſt ja die Zweifelſucht und der überhandgenommene Unglaube entſtanden, eben aus dieſen Verwirrungen ſind die falſchen und troſtloſen Behauptungen: es iſt kein Gott; mit dieſem Leben iſt alles aus; alle unſere Handlungen ſind nothwendig; es iſt einerlei, wie wir handeln, wenn nur unſer Vortheil dadurch befördert wird, u. ſ. w. entſprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S 24. ff. — Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. *** S. 370. ff — Methodenlehre. I. Hauptſtück. S. 738. f. — II. Abſchn. S. 766. f. — III. Hauptſt. S. 869.

Deſſ. Prolegom. §. 4. S. 38.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th. I. Buch. I. Hauptst. S. 78.

Dess. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critischer Idealismus.

S. Idealismus.

Crusius.

Christian August Crusius, Doctor und Professor der Philosophie zu Leipzig, war den 10ten Ian. 1715 zu Cruma im Merseburgischen gebohren. Er studirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Professor der Theologie ward. 1757 war er erster Professor der theologischen Facultät, und 1773 Senior der Universität. Er starb den 18 Febr. 1775, und hinterliess den Ruhm eines um die Philosophie zu seiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines sehr toleranten Menschenfreundes, ungeachtet er sehr sonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Mystik und Schwärmerei hatte. Crusius stiftete wirklich eine eigene Schule in der Philosophie. Es gab zu seiner Zeit eifrige Crusianer, und einer davon, Namens Wüstemann, nachdem er die Leibnitzisch- Wolfische Philosophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume gesehenen Bilde verglichen, versichert, dass durch Crusius die philosophische Erkenntniss ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewissheit und Zuverlässigkeit erhalten werde. Seine Schrift heisst; Wüstemanns Einleitung in das Philosoph. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittenberg, 1757.

2. Crusius vorzüglichste philosophische Schriften sind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dass er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen." Crusius wusste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dass das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dass man darin willkührlich und bloss zu Gunsten des Systems definire; dass durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heissen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch - Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein - lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, daſs etwas nicht bloſs im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, daſs Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und daſs die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: daſs ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäſs handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muſs man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Aeuſserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, daſs er einen Mittelweg wuſste, zwischen der Behauptung, daſs die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniſs kommen, daſs wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, daſs die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntniſsvermögen bestimmt, so daſs für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diefen Gefetzen. Er meinte nehmlich, ein Geift habe uns diefe Naturgefetze urfprünglich eingepflanzt, und diefer Geift (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mifchen fich doch auch trügliche Grundfätze mit unter die wahren. Diefer Mann felbft hat in feinem Syftem nicht wenig Beifpiele von folchen trüglichen Grundfätzen; und wo foll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundfatz von dem wahren zu unterfcheiden. Der trügliche Grundfatz müfste dann von einem Geifte (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundfatz gebrauchen will, fo weifs man nie, ift er vom Geift der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entfprungen. Und fo führt uns diefer Mittelweg des Crufius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crufius dachte alfo über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein fcharffinniger Metaphyfiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und mufste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Exiftenz der Dinge an fich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenftände anfahe), ganz confequent, auch Gott und das moralifche Subject freier Handlungen, den Geift des Menfchen, für finnliche Wefen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete fehr richtig die Pfychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphyfik; und fein Grund ift wohl nicht fo leicht, wie Schwab (aus deffen Preisfchrift diefer Auszug des Crufiusfifchen Syftems gröfstentheils genommen ift) meint. Die Metaphyfik, fagt Crufius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was fich daraus *a priori* verftehen läfst, in den Befchaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob fich denn nicht auch von der menfchlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweifen laffe? Antwort: ift unter menfchlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an fich zu verftehen, fo giebt es davon keine

Erkenntnifs, ist aber die Denkkraft als Erscheinung des innern Sinnes darunter gemeint, so giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphysische, sondern blofs empirische Erkenntnifs. Die transscendentale Psychologie aber ist nur eine negative Wissenschaft (Disciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatischen Anmafsungen des Materialismus und Spiritualismus niederschlägt. Es beweiset also immer metaphysischen Scharfsinn, dafs Crusius die Psychologie von der Metaphysik ausschlofs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab sehr richtig bemerkt, dafs auch seine Pneumatologie, die er der Metaphysik zuzählte, von der menschlichen Seele abstrahirt ist, und verfuhr ganz unconsequent, wenn er darin sagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben so unmethodisch ist Crusius in Ansehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) spricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne sich über den Begriff der Wahrheit selbst erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beispiel von Relation. Er sagt (§. 15.), dafs der Satz des Widerspruchs das erste Kennzeichen der Dinge und Undinge sei, aber er erklärt diesen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Crusius ist nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was sich nicht ohne einander denken läfst, das kann auch nicht ohne einander seyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was sich nicht mit und neben einander denken läfst, das kann auch nicht mit und neben einander seyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), dafs wir niemals wissen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verstand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Gesetz der Continuität angewendet auf die Erscheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sei." Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dass zum Beweise der Existenz nothwendig die Vorstellungen von Raum und Zeit gehören, indem sie vermöge des Wesens des Verstandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crusius Schuld, dass in seiner Philosophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweisen vielmehr Crusius Scharfsinn, und dass er der Wahrheit sehr nahe war. Er behauptete z. B. dass „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung sei (§. 16); dass immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenstände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig seyn möchte); dass Figur, Grösse und Bewegung das einzige Absolute seien, was wir mit einer anschauenden Erkenntniss vollkommen deutlich denken (§. 58.); dass wir das Positive in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloss relativ und negativ vorstellen müssen; dass wir von ihnen eine bloss symbolische Erkenntniss haben" (§. 102.).

Crusius sagt sehr richtig, man müsse die Realität der Definition darthun, ehe man sie zum Beweise brauche; denn wenn man auch noch so viel von einem geflügelten Pferde beweise, so helfe das nichts, weil ein solches Pferd ein Hirngespinst sei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne sich eine sehr zusammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiste bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich sei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude sei ein Beweis, dass die Begriffe Realität haben. Allein das ist falsch, das Ptolomäische und Tychonische Sonnensystem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens so lange, als man kein leichteres System kannte, und hatte doch keine Realität, sie waren blosse Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen dasselbe zu einer wahrscheinlichen Hypothese, aber sie geben demselben keine Realität.

Ueber Crusius Princip der Sittenlehre s. Sittlichkeit, Principe derselben.

Seine andern merkwürdigen philosophischen Schriften sind:

Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss. Eb. das. 1747. 1762. 8. *Epistola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determ. opposita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadversionibus in recentem de principio rat. suffic. controversiam.* Eben das. 1752. 8. — überfetzt von Christian Friedrich Crausen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Christian Friedrich Pezold. Eben das. 1766. 8. Philosophische Abhandlungen von den Verderbnissen des menschlichen Verstandes, so von dem Willen abhängen, übersetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).
Adelung. Fortsetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crusius.
Schwab, Reinhold und Abicht Preisschriften. Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Crystallisiren.

S. Anschiessen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig. 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I., S. II., S. III. } bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd. Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M m genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
195	17	v. o.	— Zerglidernng l. Zergliedernng.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adequat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l. auf.
271	11	v. u.	— aſlo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
301	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wir l. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müſſen die Wörter: und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
335	6	v. o.	ſtatt Bemächtignng l. Beſitznehmung.
337	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
338	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter ὄγκος muſs ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
373	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 101 l. 100.
374	4	v. u.	— S. l. ſ.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 muſs in Zeile 11 hinter 373 ſtehen.
466	17	v. u.	hinter Abſicht muſs ein Komma ſtehen.
—	16	v. u.	— zweckmäſsig muſs ein Komma ſtehen.
467	2	v. u.	ſtatt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U. 208)
472	1	v. o.	— Pabſt l. Papſt.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— alſo l. folglich.
—	2	v. u	— Horz l. Horaz.
491	die Pagina 191 l. 491.		
493	16	v. u.	ſtatt Weſen l. Wachen.
513	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
532	15	v. o.	— Beredtſamkeit l. Beredſamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
533	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
534	8	v. o.	— nech l. nach.
576	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8. 12. l. 812.
669	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. ſtatt $V\overline{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter ſie fehlt nicht.
782	5	v. o.	ſtatt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutſch. Bibl.
810	16	v. u.	ſtatt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— 1. l. I.
831	3	v. u.	— R. l. U.

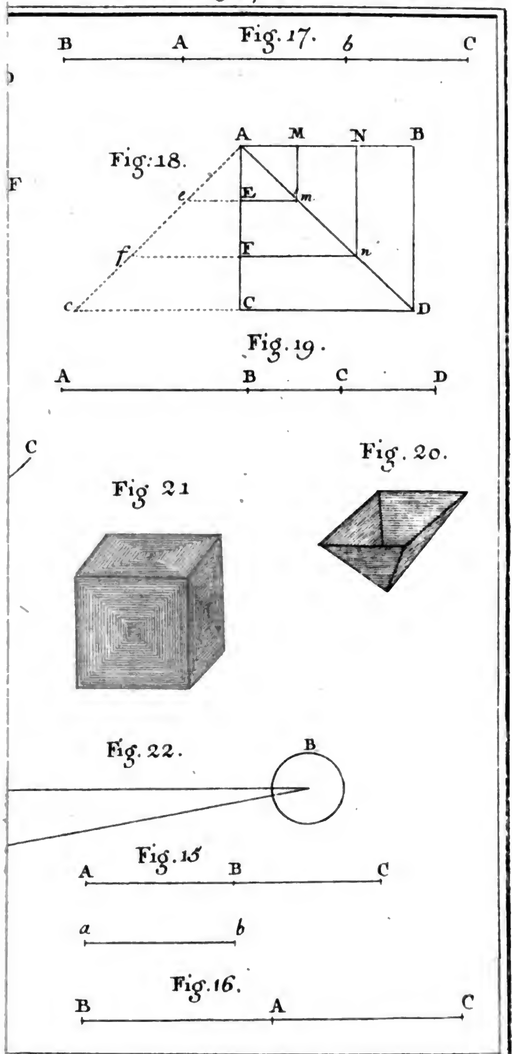


Fig. 17.
B
A
b
C
Fig: 18.
A
M
N
B
e
E
m
f
F
n
c
C
D
Fig. 19.
A
B
C
D
Fig. 20.
Fig 21
Fig. 22.
B
Fig. 15
A
B
C
a
b
Fig. 16.
B
A
C

Bey Friedrich Frommann, Buchhändler in Züllichau, ſind im Jahre 1797 folgende Bücher herausgekommen:

Arnold, Th. kurzgefaſste Engliſche Grammatik, verbeſſert von M. I. B. Regler. 9te Aufl. gr. 8. 16 gr.

Deſſelb. Vocabulary Engliſh and German oder vollſtändiges kleines Wörterbuch. Engliſch und deutſch. Durchaus verbeſſert und vermehrt mit einem Deutſch-Engliſchen Wörterbuche von M. I. B. Regler. 5te Aufl. gr. 8. 1 Rthl. 8 gr.

Bayley, N. compleat Engliſh Dictionary, oder vollſtändiges Engliſch-Deutſches und Deutſch-Engliſches Wörterbuch. II Theile. 9te Aufl. völlig umgearbeitet von I. A. Fahrenkrüger in Hamburg. med. 8. 3 Rthl. 12 gr.

Deſodoards, A. F. philoſophiſche Geſchichte der franzöſiſchen Revolution, von der Zuſammenberufung der Notabeln bis zur Auflöſung der Nationalconvention, aus dem Franzöſiſchen überſetzt, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen. 2 Theile gr. 8. Schrpp. 2 Rthl. 16 gr. Drkpp. 2 Rthl. 8 gr.

Der erſte Band ſchlieſst mit dem Tode Ludewigs XVI. Der zweyte mit dem 26. Octbr. 1795.

Bey der groſsen Menge von Schriften über die Franzöſiſche Revolution hat es uns bisher immer noch an einem Buche gefehlt, welches eine vollſtändige Totalüberſicht dieſer groſſen Begebenheit gewährte, und den wahren Zuſammenhang und Auf-

Aufschluſs der wunderbaren Vorfälle, die wir einzeln mit Erstaunen hörten, in so zusammengedrängter Darstellung lieferte, daſs auch der Geschäftsmann, welcher keine weitläuftigen Werke studiren kann, hinlängliche Auskunft und Belehrung erhielte. Dieser allgemeine Wunsch ist endlich in dem vorliegenden Werke auf eine sehr befriedigende Art erfüllt, und der Ueberſetzer verdient viel Dank, daſs er auch uns Deutschen ein Buch bekannt gemacht hat, welches in Frankreich von allen Klassen begierig gelesen ward. Ganz eigentlich war auch F. Desodoards zum Geschichtschreiber der Franz. Revolution berufen. Selbst Augenzeuge in Paris, nie Theilnehmer oder Anhänger, mit durch seine frühern Beschäftigungen geschärftem Blick sahe er mit dem Auge eines Geschichtsforschers, und schrieb mit ruhiger Unpartheylichkeit und freymüthiger Wahrheitsliebe.

Mit strenger Auswahl sind aus der groſsen verworrenen Menge der Begebenheiten die wichtigsten ausgehoben, das, was von absichtlichen Unternehmungen und zufälligen Vorfällen groſsen Einfluſs in den Gang der Revolution gehabt hat, ist umständlicher erzählt, Nebensachen von geringerm Einfluſs sind nur kurz erwähnt, und überall ist dafür gesorgt worden, daſs der Leser den Faden der Geschichte nie aus den Augen verliere. Vorzüglich musterhaft ist die deutliche Auseinandersetzung der wahren Beschaffenheit der verschiedenen nach und nach auf- und abtretenden Partheyen, welche hauptsächlich den Gang der Revolution leiteten, der Jacobiner (Anarchisten), Cordeliers (Orleanisten), Girondisten (Democraten), u. s. w. sehr wichtig, zum Theil ganz neu sind des Verfassers Bemerkungen über Ludwig XVI., Dumouriez, Brissot, den Vendee-Krieg, Robespierre und manche wenig bekannte Hauptpersonen. Styl und Vortrag ist durch die warme Liebe des Verf. für Vaterland, Wahrheit und Tugend so lebhaft, das ganze Gemälde der Revolution mit so ausgesuchten Farben und so richtiger Vertheilung von Licht und Schatten dargestellt, daſs man sich in Frankreich selbst versetzt glaubt, und unwillkührlich an den Schicksalen des Landes den innigsten persönlichen Antheil nimmt. Fortdauernd wird das Herz des Lesers bald von Furcht, Wehmuth, Abscheu oder Entsetzen erschreckt, gerührt, erdrückt, erschüttert, bald von Liebe, Achtung, Verlangen und Hoffnung gehoben, erweitert und gestärkt — die Uebersetzung hat den Geist des Originals sehr treu aufgefaſst. Die Zusätze enthalten theils kurze Berichtigungen einzelner Angaben, theils einen gröſsern Nachtrag zum ersten Theile, zur Geschichte des unglücklichen Aufenthalts der Preuſsen in Champagne, wovon Ueberſetzer Zeuge war.

Fül-

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie 8tes Stück kl. 8. 14 gr.

Hr. Pr. F. hat dieses Stück seiner allgemein geschätzten Beyträge, ausser einigen Bemerkungen zu des Parmenides Fragmenten von Hrn. Heinrich in Breslau, selbst zwar nur mit einer, aber um so wichtigern Abhandlung: „Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik" ausgestattet. Sie verdient eben so sehr durch das Interesse ihres Gegenstandes als ihrer Behandlung allgemeine Aufmerksamkeit. Er hat mit grossem Fleisse und Scharfsinn alle ältern und neuern Quellen studirt, und theilt nun mit der ihm eigenen Präcision, Bestimmtheit und Anspruchlosigkeit die Resultate seines Studiums mit. Je weniger er auf Vollständigkeit Anspruch macht, je mehr wird man ihm Dank wissen, bey diesem ersten Versuche so viel geleistet zu haben!

Nicht unglücklich hat er das Ganze folgendermassen abgetheilt: Einleitung. Erste Keime physiognomischer Beobachtungen I. Griechen. II. Andere Völker. Erster Zeitraum. Von Pythagoras bis Aristoteles. Anfang physiognomischer Beobachtungen nach Regeln. Erstes System. Zweiter Zeitraum. Seit Aristoteles bis zum 4ten Jahrh. nach Christo. Beispiele physiognomischer Fertigkeit — Pathognomik. Griechische und Römische Dichter und Prosaiker. Dritter Zeitraum. Seit dem 4ten Jahrh. bis zum Anfang des 17ten. Vierter Zeitraum. Vom Anfang des 17ten Jahrh. bis auf Lavater.

Gallus, G. T. Handbuch der brandenburgl. Geschichte 4r und letzter Bd. 8.

Greiling, I. Chr. Abhandlungen aus dem Gebiete der practischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit Kantischen Ideen gr. 8. 14 gr

Den durch mehrere Schriften rühmlichst bekannten Verf. bestimmten die höchst wunderbaren, falschen und absurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemischten Gesellschaften, über Kant und seine Philosophie hört, durch gegenwärtiges Buch an der Verbreitung Kantischer Ideen thätigen Antheil zu nehmen. Es ist eigentlich für Geschäftsmänner, für Religionslehrer, Juristen und Aerzte geschrieben die nicht Zeit haben, aus den

den Quellen der Kantischen Philosophie zu schöpfen, und doch ihre Urtheile über diese Philosophie berichtigen mögten. Der Abhandlungen sind sechs: 1, Ueber den Einfluss des Familiengeistes auf Sittlichkeit und Menschenwohl. Sie enthält schöne und richtige Beobachtungen. 2, Das goldene Zeitalter. Sie zeigt in einer schönen Diction, dass das goldene Zeitalter eine ästhetische und practische Idee sei, die den Menschen beleben soll, seiner Bestimmung nachzustreben, welches dem Verf. Veranlassung giebt, viele Kantische Begriffe lichtvoll darzustellen. 3, Ueber Charakterschwäche. Treffende Zeichnungen aus der wirklichen Welt. 4, Ueber die Verwandschaft des ästhetischen Gefühls mit dem moralischen. Das ästhetische Gefühl bereitet die Entwickelung des moralischen vor, belebt und stärkt es. 5, Ueber den Werth der positiven Religion. Enthält unter andern eine merkwürdige Apologie der symbolischen Bücher. 6, Ueber den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre. Beurtheilt ganz richtig die Klugheit im Verhältnisse zur Sittlichkeit und setzt das Unterscheidende in beiden gehörig ins Licht.

Halbkart. C. W. Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio 8. 10 gr.

Ein interessanter Beytrag zur Geschichte der Entwickelung philosophischer Begriffe von der Seele. Der Verf. folgt ganz dem Faden der Analogie und einer vernünftigen Erklärung dieses alten Dichters. Er hat nicht, wie es ehedem geschah, Philosophie und Gelehrsamkeit in den Homer hineingetragen, und ihm Ideen angedichtet, die er nicht haben konnte. Nicht weniger lehrreich und brauchbar ist diese Schrift für den Leser und Erklärer Homers, er findet hier in gedrängter Kürze eine Menge trefflicher Erläuterungen beisammen, die ihm das Studium um vieles erleichtern können. Der Verf. handelt das Ganze unter folgenden Rubriken ab: Von den verschiedenen Bemerkungen der geistigen Aeusserungen der Menschen; von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ihrem Ursprunge, Sitze; von Vernunft, Einbildungskraft und deren Wirkungen, (Träumen) Erinnerungskraft, Vorhersehungsvermögen, Leidenschaften; von der Unsterblichkeit der Seele; vom Tode, Todesarten und Vorbedeutungen; vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, Orkus, Tartarus,

rus Elysium; von dem Zustande der Seelen nach dem Tode; von den Seelen der Thiere und andrer nicht menschlicher Wesen. Mit Bescheidenheit sind die Erklärungen anderer Gelehrten gewürdigt, aufgenommen oder widerlegt worden. Kennern wird gewiss auch der lat. Styl des Verf. gefallen.

Löffler, Dr. I. F. Chr. Predigten 4r Bd. gr. 8.

Die 2te Auflage des 3ten Bds. erscheint noch im Laufe dieses Jahres.

Löhlein G. S. Anweisung zum Violinspielen mit practischen Beyspielen zur Uebung mit zwölf kleinen Duetten erläutert und zum drittenmahl mit Verbesserungen und Zusätzen auch mit zwölf Balletstücken aus der Oper Andromeda und der Oper Brenno vermehrt herausgegeben von I. Fr. Reichardt 4. 1 Rthlr.

Diese 3te Ausgabe eines allgemein gekannten und geschätzten Buches hat durch die Verbesserungen, Zusätze und neuen Uebungsstücke des Herrn Herausgebers einen sehr wesentlichen Vorzug erhalten, und seine Brauchbarkeit ist um ein grosses erhöhet worden.

Mellin G. S. W. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Säze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet 1r. Bd. 1te Abthlg. 1 Alph. 7 Bogen 1 Kupfertafel. med. 8. 1 Rthlr. 8. gr.

Dieses Wörterbuch, das aus vier Bänden, jeder Band aus zwei Abtheilungen, und jede Abtheilung aus einem Alphabet und einigen Bogen bestehet, und wovon jede Messe eine Abtheilung herauskommen wird, soll nach der Absicht des Verf. ein vollständiges und fassliches Repertorium der kritischen Philosophie seyn. Der Zweck bei der Ausarbeitung dieses Werks ist, unter

ter jedem Artikel alles, was Kant über den Gegenstand desselben gesagt hat, und in verschiedenen Stellen seiner kritischen und dogmatischen Schriften zerstreut zu finden ist, zu sammeln, zusammen zu stellen, zu vergleichen, durch einander zu erläutern, und ins Licht zu setzen, und es so faslich und verständlich, als es nur möglich war, vorzutragen. Man wird also jede dunkle Definition zerlegt, ihren Sinn erörtert, auch mit Beispielen erläutert, jeden Lehrsatz deutlich angegeben und die Beweise des Urhebers der kritischen Philosophie für die Wahrheit desselben in ihrer ganzen beweisenden Kraft dargestellt finden. Die Artikel enthalten alles, was Kant in der Kritik der reinen und practischen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft und Metaphysik der Natur, der Sitten, der Religion und des Rechts vorgetragen hat, stets mit Anführung der Stellen, wo es in den Kantischen Schriften zu finden ist. Da die Unbekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie und den Behauptungen älterer Philosophen viel dazu beyträgt, dass man Kants Vortrag dunkel, und manche seiner Untersuchungen minder interessant findet: so ist unter den Namen der Philosophen, auf die Kant Rücksicht nimmt, eine kurze historische Nachricht von Ihnen und ihren Lehrsätzen gegeben, und diese mit den Lehrsätzen der kritischen Philosophie verglichen worden. In den philosophischen Artikeln selbst werden öfters die Meinungen früherer Philosophen angeführt, darauf aufmerksam gemacht, wenn sie sich der Wahrheit näherten, und die Stellen der Schriften angeführt, die Kant im Auge gehabt hat. Endlich werden diejenigen Kenntnisse in jedem Artikel supplirt, die Kant vorausgesetzt hat; so werden in solchen, wo Mathematik erfordert wird z. B. in den rein ästhetischen, rein physischen, auch manchen transscendentalen, die erforderlichen mathematischen Kenntnisse für diejenigen, welche nicht Mathematiker sind, deutlich vorgetragen. Und so soll dieses Wörterbuch drey Classen von Lesern nützlich werden: 1, den **Anfängern**, denen es mit Hülfe eines angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar der Kantischen Schriften dienen wird. Mit Hülfe der Marginalien des Verf. und diesem Wörterbuche wird ihnen nicht leicht eine Stelle in Kants Schriften dunkel bleiben. 2, **Kennern, geübten Freunden**, selbst Lehrern der kritischen Philosophie, welchen es die Bequemlichkeit verschafft, alles, was über einen Gegenstand in Kants Schriften, durch mancherlei Stellen zerstreut steht, sogleich an einem Orte zusammengestellt zu finden, bei der Hand zu haben und übersehen zu können. 3, denen, welche weder Kenner der krit. Philosophie sind, noch sie studiren mögen, aber doch zuweilen nach-

se-

sehen und gleich verstehen wollen, was diese Philosophie über einen einzelnen Gegenstand lehrt.

Inhalt. A posteriori. A priori. Aberglaube. Abgeleitet. Absolut. Absondern. Absprung. Accidenz. Achtung. Acroamatisch. Aehnlichkeit. Aesthetik. Affectlosigkeit. Afficirt. Affinität. Afterdienst. Aggregat. All. Allerpersönlichst. Allgemeingültig. Amphibolie. An sich. Analogie. Analogie der Erfahrung, der Substanzialität, der Ursache und Wirkung, der Wechselwirkung. Analyt. Urtheil. Anaxagoras. Andacht. Andächtelei. Anfang. Anfangen. Angebohren. Angebot. Angebotene. Angenehm. Animalität. Anlage. Anlagen des Menschen zum Begehren. Anleihe. Anleiher. Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung. Anrathungen. Anreize. Anschauung. Anschliefsen. Anstiftung. Anthropologie. Anthropomorphismus. Antinomie. Antithetik. Anziehungskraft. Apodictisch. Apperception. Apprehendiren. Apprehension. Archäologie. Aristokratie. Aristoteles. Art. Articulation. Atomus. Atomistik. Attraction. Aufenthalt. Aufgabe. Aufklärung. Auflösung. Aufmunterung. Ausdehnung. Ausführlichkeit. Auslegung. Ausrottungskrieg. Aufruhr. Autokratie. Autonomie. Axiomen. Axiomen der Anschauung.

Schon diese kurze Inhalts-Anzeige wird den Sach-Reichthum dieser ersten Abtheilung darlegen. — Der Hr. Verf. hat zur Bequemlichkeit der Leser in derselben so viel zusammengedrängt, dafs sie nur den Buchstaben A umfafst, dies kommt den folgenden Abtheilungen wieder zu gute, und das Ganze wird deshalb nicht weitläuftiger. Der höchst ökonomische und doch sich empfehlende Druck beweist hinlänglich, wie wenig Verf. und Verleger eine zwecklose Ausdehnung des Werks beabsichtigen. Der Druck der 2ten Hälfte des ersten Bandes geht ununterbrochen fort, und wird im November oder December beendigt seyn.

Neide, I. G. C. über die Redetheile. Ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sprachlehre 8. 3 gr.

Herr R. Neide versucht in dieser kleinen aber sachreichen Schrift eine Anwendung der Kantischen Philosophie auf die Grammatik, und liefert dadurch einen wichtigen Beytrag zur Erweiterung dieser Philosophie. Er entwickelt in der Vorrede den Begriff einer allgemeinen reinen und angewandten Grammatik, zeigt, dafs durchaus die allgemeine Grammatik auf sichere und feste Principien zurückgeführt werden müsse, wenn man mit Sicherheit die besondere Grammatik einer Sprache bearbeiten wolle, und sucht

fucht dann in der Schrift felbft eine Grundlage dazu zu entwerfen! Der Hr. Verf. ift zu befcheiden, zu behaupten, alles geleiftet zu haben, was hier geleiftet werden konnte und mufste, ift aber doch überzeugt, dafs der von ihm eingefchlagene Weg der einzige richtige fey. Gewifs verdient die ganze Idee, fo wie deren Ausführung die genauefte Prüfung der Philofophen und Sprachforfcher und diefe kleine Schrift die Aufmerkfamkeit aller Schulmänner.

